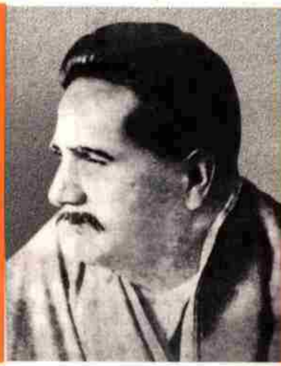
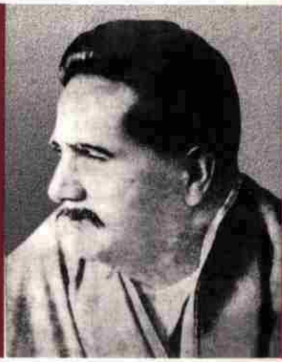


شرار زندگی

(شرح اسرار خودی اقبال لاهوری)

محمد بقائی (ماکان)

(با مقدمهٔ حسن یوسفی اشکوری)



نقطه نوری که نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

شرار زندگی

شرح و بررسی تطبیقی *اسرار خودی* علامه اقبال لاهوری

محمدبقائی (ماکان)

با مقدمهٔ حسن یوسفی اشکوری

تهران - ۱۳۷۹

بقائی (ماکان)، محمد،   شارح

شرار زندگی: شرح اسرار خودی علامه اقبال لاهوری / محمد بقائی (ماکان). ـ تهران: فردوس، ۱۳۷۹.

۴۳۲ ص.   ISBN 964 - 320 - 109 - 0

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ ـ ۱۹۳۸. اسرار خودی ـ ـ نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی ـ ـ قرن ۱۴ ـ ـ تاریخ و نقد. الف. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ ـ ۱۹۳۸. اسرار خودی. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: اسرار خودی. شرح.

۵۰۸۲ الف ۷ الف / ۹۲۳۹ PIR   ۶/۱ فا ۸

ب ش / الف ۶۷۷ الف

کتابخانه ملی ایران   ۷۹ ـ ۱۰۷۱۴ م

انتشارات فردوس

خیابان دانشگاه ـ کوچهٔ میترا ـ شمارهٔ ۷   تلفن ۶۴۱۸۸۳۹ ـ ۶۴۶۹۹۶۵

شرار زندگی

محمّد بقایی (ماکان)

چاپ اول: تهران ـ ۱۳۷۹

۱۵۰۰ نسخه

چاپخانه رامین

ISBN 964 - 320 - 109 - 0   شابک ۰ ـ ۱۰۹ ـ ۳۲۰ ـ ۹۶۴

۲۶۰۰ تومان



محمّد اقبال لاهوری (۱۳۱۷ ـ ۱۲۵۶ ش.)

به همه زنان و مردان آزاده

و ستم‌ستیزی که شرار آتشکده حیاتشان

تا گنبد افلاک پر می‌کشد.

فهرست مطالب

فهرستها:

پیشگفتار مولف

اسرار خودی نخستین مثنوی فارسی اقبال است که در سال ۱۹۱۵ میلادی انتشار یافت. اقبال در این اثر نظریه «خودی» را که اساس فلسفه اوست، شرح می‌دهد. فلسفه خودی اقبال آمیزه‌ئی است از عقاید هگل در مورد ایده‌آلیزم، نظریات فیخته در مورد «من»، عقاید مک تاگارت و سراحمد هندی در زمینهٔ استقلال من دانی در برابر من عالی، عقیده نیچه در مورد ابرانسان، بینش هندوئیزم در خصوص تحرّی حقیقت، عرفان پویا و واقع‌نگر مولوی، و بالاخره دیدگاهی که قرآن در مورد جاودانگی «من» آدمی بیان داشته است.

اقبال همهٔ این اندیشه‌ها را در چرخشت ذهن خویش به‌هم آمیخته و عصاره‌ئی خاص خود از آنها پدید آورده که به‌فلسفه خودی Selfhood Philosophy شهرت یافته است. این نظریه که به‌طور مبسوط در *اسرار خودی* شرح می‌شود در تمامی آثار منظوم و منثور وی حضوری موثر دارد به‌طوری که خواننده آثارش پیوسته به‌آن می‌اندیشد.

اقبال در تمامی پانزده هزار بیتی که سروده و نیز در دیگر آثارش این تذکر را به‌انسان مسلمان از خود بیگانه، ناامید و به‌کنج یأس خزیده می‌دهد که اگر حرکتی به‌خود دهد و از نیروهای درونش بهره گیرد

می‌تواند به‌اهدافی که در زندگی دارد دست یابد، زیرا دارای فرهنگی برتر است. به‌نظر وی «خودی وجودی است واقعی و بسیار بااهمیت که مرکز و اساس حیات بشری است. برخی از مکاتب فکری، فلسفی و مذهبی خواسته‌اند حقیقت «خود» را نادیده بگیرند و فلسفه خودی را تصوری محض و بی‌اهمیت بدانند که از استواری برخوردار نیست. از این رو پیروان مکتب وحدت وجود و عرفان کاذب، «خود» آدمی را جزئی از ذات حق دانسته و گفتند زمانی به‌کمال می‌رسد که در خود غائی مستحیل شود. طرفداران انگلیسی هگل و نیز معتقدان آئین وحدت وجود براین عقیده بوده‌اند که آدمی باید همچون قطره‌ئی که به‌دریا می‌پیوندد و هستی خود را به‌عنوان موجودی مستقل از دست می‌دهد، بالاترین هدف و اندیشه‌اش این باشد که هویت فردی خود را در وجود مطلق فنا سازد:

عاشق ز فنا چه گونه ترسد　　　چون عین فنا بود بقائی

اقبال چنین اندیشه‌ئی را گمراه‌کننده می‌خواند و معتقد است که خطرات اجتماعی و سیاسی به‌همراه دارد. از همین رو آن را با قاطعیت طرد می‌کند. او به‌شدت براین باور است که اندیشه‌ی نفی «خود» یا مستحیل شدنش در خود نامتناهی نباید آرمان اخلاقی یا مذهبی بشر باشد، بلکه آدمی باید در حفظ فردیت ارزشمند خویش که دارای امکانات بی‌پایان است بکوشد و با پرورش نیروی ابتکار و خلاقیت بی‌نظیر خود، آن را نیرومند سازد. در ***بازسازی اندیشه*** ضمن بحث در مورد گفته معروف حلاج، «اناالحق»، می‌گوید: «تعبیر درست تجربه‌ی حلاج این نیست که بگوئیم او قطره‌ئی است به‌دریا پیوسته، بلکه با آن سیر و سلوک و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، واقعیت و جاودانگی من بشری را در شخصیتی ژرف تحقق بخشید و با

شجاعت به‌اثبات رساند» (ص ۲۰۶) از دیدگاه اقبال، خودی را می‌توان به‌روشنی در همه موجودات زنده یافت. بنابراین دستیابی به‌فردیتی عمیق‌تر تنها محدود به‌انسان نیست. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد، نوائی که اندک اندک اوج می‌گیرد و در بشر به‌تکامل می‌رسد.» (ص ۸۴)

اقبال نیز مانند برگسون و بسیاری از متخصصان تعلیم و تربیت، و زیست‌شناسان صاحب نام معتقد است که همهٔ موجودات زنده در تلاشند تا به‌فردیتی کاملتر و پیچیده‌تر دست یابند. انسان دارای نیروی آفرینش است و همین امر سبب می‌شود تا قدرت خود را که آزادی و امکانات نامحدودی برایش فراهم آورده بسط دهد و شکوفا سازد. درواقع معیار او برای ارزیابی «واقعیت» و حقیقت موجودات زنده برپایه تشخص و میزان اعتلای «خودی» آنهاست. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «تنها آنکه می‌تواند بگوید من هستم حیات واقعی دارد» (ص ۶۶)

بنابراین او نیز مانند برگسون معتقد است که «فردیت مراتبی دارد و نمی‌توان آن را تنها در یک فرد فهم کرد.» اقبال بارها به‌این موضوع در ***اسرار خودی*** اشاره می‌کند و مفهوم حقیقی تحول و تکامل نفس را در تلاش برای نایل آمدن به‌فردیتی کاملتر و غنی‌تر باز می‌نماید.

او برای فردیت بشری چندان ارزش قائل است و به‌جاودانگی آن چنان اعتقاد دارد که در طرد عقاید پیروان وحدت وجود که منتهای آمال «من» بشری را در محو شدن خود متناهی در خود نامتناهی می‌دانند و آن را بالاترین سعادت و سرخوشی به‌شمار می‌آورند هیچ تردیدی به‌خود راه نمی‌دهد. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «با همین

فردیت بی‌بدیل است که من متناهی به‌من نامتناهی تقرب خواهد جست.» (ص ۱۳۴)

اقبال کاملاً به‌این حقیقت واقف است که عقیده مبتنی بر نفی «خود» اندیشه‌ئی است که وارد اسلام شده و آن را ملوث کرده. به‌عقیدهٔ او این فکر اساساً با روح اسلام که آن را «ضد فرهنگ کلاسیک یونان» می‌نامد، تباین دارد. او می‌گوید بنیاد تفکر در قرآن بر تجربهٔ عملی است، زیرا براساس نظر قرآن «در قلمرو معرفت، خواه علمی یا دینی، اندیشه نمی‌تواند به‌طور کلی از تجربه‌های عینی و ملموس منتزع باشد.» ولی نفوذ تدریجی فرهنگ کلاسیک یونان در اندیشهٔ اسلامی روح حقیقی قرآن را تباه ساخت. سقراط و افلاتون ادراک حسی را خوار می‌شمردند و براین باور بودند که «ادراک حاصل اندیشه محض است و معرفت از واقعیت حاصل نمی‌شود» حال آنکه اقبال معتقد است پرورش و رشد فردیتی فعال جز از طریق تماس با محیط ملموس ممکن نیست. از همین رو بر افلاتون خرده می‌گیرد و او را در این مثنوی حکیمی می‌خواند «ازگروه گوسفندان قدیم» زیرا منکر حیات فعال و هنگامه موجود در جهان ملموسات و پدیدارهای آن شد. او حرکت، پویائی و مبارزه را در زندگی و فعالیتهای بشری نادیده گرفت و حیات را تفکر و اندیشهٔ محض دانست.

اقبال با مطالعه عمیق در علل انحطاط اکثر اقوام شرق، به‌خصوص مسلمانان، در دو قرن گذشته برآن شد تا برعقیده خویش در مورد «خودی» با شدت هرچه تمامتر پای بفشارد. او به‌این نتیجه رسید که مسبب این سرخوردگی و یأس و از هم گسستن رشته‌های حیات ملی، نفوذ اندیشه‌ی مخرب خود انکاری و نفی خویشتن است. هدفش این بود تا در اندیشه خلق جهشی تازه و کیفیتی پویا پدید آورد و با تبلیغ

نظریه خودی و اثبات آن به‌عنوان نیروئی با امکانات بی‌حد مادی، فرهنگی و معنوی در میان دیگر نیروهای جهان واقعی و پدیدارهای آن، هدایتشان کند. پرورش این اندیشه در آدمی، خواه سر در اغراض فردی داشته باشد یا اهداف اجتماعی، می‌تواند او را در رسیدن به‌خواستهای روزافزونش مدد کند. به‌بیان قرآن، انسان امانتدار شخصیت مستقلی است که خودش خواست زیر بار آن باشد (احزاب ۷۲). اقبال در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید پاداش این امانت‌پذیری «رشد تدریجی تملک نفس، منحصر به‌فرد بودن و میزان فعالیتش به‌عنوان یک خود یا من» است. این «خود» که پیوسته درکار ساختن می‌باشد منبع و سرچشمه بسیاری از نیروها و امکانات بالقوه‌ئی است که بدون استفاده باقی مانده‌اند. پیشرفت و تعالی آن منوط است به‌اینکه فرد، خویشتن را در معرض انواع کشاکشها و فعالیتهای زندگی قرار دهد. اگر کسی از صحنه‌ی پیکار حیات قدم واپس نهد نهال فردیتش پژمرده و خشک می‌شود و استعدادهایش ناشناخته می‌ماند.

اقبال در این مثنوی به‌شاعران که معمولاً عاطفی و شیفته‌ی زیبائیش هستند و در دنیای احساسات سر می‌کنند، پیام می‌دهد که حتی لحظه‌ئی از پیکار باز نایستند و در برابر اجل شیون و مویه نکنند و عجز نشان ندهند، بلکه سعی‌شان در پرورش فردیتی جسور و بی‌باک باشد. او از اهل فکر می‌خواهد که فردیت یا خودی را در فرد و جامعه رشد دهند. به‌عقیده‌ی وی، «خودی» به‌هیچ روی موضوعی پنداری و فرضی نیست بلکه می‌توان آن را به‌دست آورد. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «حیات من نوعی مجاهده و تلاش است که ناشی از تهاجم من به‌محیط و هجوم محیط به‌من می‌باشد» (ص ۱۱۸) از طریق همین مهاجمه و بده و بستان فرد با محیط گونه‌گون، و نیز

به‌واسطه‌ی برخوردهای شدید و سودمند با واقعیتهای دنیای پیرامونش است که توانائی‌های درونی وجودش عیان می‌شود. روحیهٔ عزلت‌گزینی، اندیشه بی‌نیازی از ما سوی‌الله، او را از جریانات سازنده ونیروبخش زندگی اجتماعی منفک می‌سازد و سبب می‌شود تا «من»، خود محور و در علایق و تمایلاتش محدود شود. اقبال در مورد تداوم روندی که فرد در تطبیق خود با محیط دارد اندیشه‌ئی زندگی‌ساز ارائه می‌دهد. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «این قرعه فال به‌نام بشر زده شد تا... خود و سرنوشتش را به‌همان گونه شکل بدهد و بسازد که سرنوشت جهان را... اگر انسان گام اول را برندارد، اگر توانائی‌های درون خود را عیان نسازد، اگر فشاری را که با پیشرفت زندگی براو وارد می‌آید حس نکند، آنگاه روحش همچون سنگ سخت می‌شود و تا حد شئی بی‌جان تنزل می‌کند.» (ص ۱۹) این موضوع می‌نمایاند که از دیدگاه او رشد فردیت فرایندی است خلاق که آدمی می‌باید نقشی ***فعال*** در آن ایفا کند. فرد نباید به‌هیچ روی خود را با محیطی بدون تحرک هماهنگ کند و مقاومتش را از دست بدهد. از این گفته می‌توان به‌ماهیت محیط مورد نظر او نیز که «خود» باید در آن رشد کند پی برد. تجلی واقعی «خود» خواه به‌صورت فردی یا جمعی، فقط زمانی تحقق می‌یابد که فردیت شخص با دستاوردها و میراث فرهنگ خودش تغذیه شود.

اقبال در این مثنوی نشان می‌دهد که از ارزش فرهنگ یک جامعه و از تأثیر آن در تعلیم و تربیت و از پرورش صحیح فرد کاملاً باخبر است. به‌عقیده وی تداوم حیات فرهنگی یک جامعه نیاز بدان دارد که اولاً افراد آن جامعه آگاهی درستی از سنتها و ارزشهای فرهنگی خود داشته باشند و ثانیاً آنها را مورد ارزیابی نقادانه قرار دهند. در این

سنتها و ارزشهای فرهنگی باید اندیشه‌ئی موثر، جاذب و سازنده وجود داشته باشد تا بتواند فردیتی اصیل، ماندنی و پایدار را شکل دهد. اقبال در این مثنوی بارها تاکید می‌کند که سوآل (یعنی تقلید برده‌وار از اندیشه و فرهنگ دیگران) سبب می‌شود تا فردیت یا «خود» آدمی ضعیف شود و چنانچه افراد یک جامعه اعتماد به‌نفس را در خود پرورش ندهند و توانائیهای «خودی» خویش را عیان نسازند، نیروهای باطنی‌شان بلا استفاده می‌ماند.

اقبال با بررسی اوضاع اجتماعی شرق، به‌خصوص شبه قاره، به‌این نتیجه رسید که تقلید برده‌وار مردم شرق از غرب، سبب شده تا آنان از پیشرفت و خلاقیت بازمانند. او از تعلیم و تربیتی که سبب شده تا جوانان با تاریخ و فرهنگ گذشته خود بیگانه شوند و هویت ملی خود را از دست بدهند، تصویری روشن و دقیق ارائه می‌دهد. به‌عقیده وی در فرهنگ وارداتی غرب چیزی برای تحکیم فردیت جوانان شرق و انگیزه‌ئی برای تحرک آنان وجود ندارد.

البته او ارزشهای علمی غرب را طرد نمی‌کند ولی جلوه‌های فریبنده تمدن غرب را که مخرب خودی جوانان شرق است به‌باد انتقاد می‌گیرد.

سومین شرطی را که اقبال برای رشد فردیتی راستین ضروری می‌شمارد، آزادی است. به‌اعتقاد او امکانات سرشار زندگی جز در فضائی برخوردار از آزادی مجال بروز نمی‌یابند و آدمی نیز جز از این طریق نمی‌تواند نیروهای نهانی خویش را بپروراند. اقبال نیز مانند برگسون عقیده دارد که آدمی در جریان عظیم تحول و تکامل خودی خویش تمایل آشکار و رو به‌تزایدی در کسب آزادی ـ با همه فواید و زیانهائی که دارد ـ نشان می‌دهد. از همین آزادی است که «خودی»

رشد و تکامل می‌یابد. آزادی از سوئی امکان عمل خلاف را برایش به‌وجود می‌آورد ولی از سوی دیگر او را قادر می‌سازد تا «در کار آفرینش با خالق خود سهیم شود» (**بازسازی ص ۸۵**)

اقبال در این مثنوی تفاوت بین «عبد» و «حر» را در فقدان آزادی می‌بیند. به‌نظر وی استعدادها و توانائی‌های نهفته در وجود آدمی در فضائی خود را می‌نمایانند که بهره‌مند از آزادی باشد. او به‌نکته مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید نیروی آفرینش و خلاقیت که بزرگترین ویژگی انسان است و او را با خدا پیوند می‌دهد، و نیز قدرت ابتکار که زیربنای هرتغییر و تحول سازنده‌ئی است تنها در سایه آزادی رشد و گسترش می‌یابد.

عامل دیگری که اقبال آن را در پرورش «خودی» مهم می‌شمارد، صورت‌پذیری و تشکل مقاصد و اغراض جدیدی است که همیشه مسیر فعالیت و تحول انسان را مشخص می‌سازند. آرزوهای نوبه‌نو، بزرگ و خلاق سبب می‌شوند تا زندگی سرشار از معنا و شور و شوق شود. «مدعا» و آرزو نیروهای بالنده را نظم می‌دهند و فعالیتهای افراد را به‌مسیر درستی هدایت می‌کنند. این مضمون که در اکثر سروده‌های اقبال مطرح شده در *اسرار خودی* به‌تفصیل شرح می‌شود. اشتیاق و بی‌قراری برای آنچه که دست‌نیافتنی است و جدوجهد دائمی برای دستیابی به‌آنچه که بهتر است مبین زندگی واقعی است. او نیز مانند برگسون آرزوها، جستجوها و خواست‌های پایان‌ناپذیر را سبب پدید آمدن فرهنگ و نظام اجتماعی برتر می‌داند. فلسفه او در این زمینه فریاد رسائی است که خلق را دعوت به‌فعالیت مدام و جدّ و جهد در زندگی می‌کند. براساس فلسفهٔ او «خود» با محیط مادی و معنوی خویش رابطه‌ئی تأثیرگذار و تأثیرپذیر ایجاد می‌کند و به‌دو منظور آن

را مورد استفاده قرار می‌دهد، یکی برای آنکه به‌مقاصد اصلی و بنیادی خود نایل آید و دیگر آنکه با نمایاندن خلاقیت خود، دیگر مقاصدش را شکل دهد و به‌نیروهای بیشتر و بزرگتری دست یابد. در فلسفه خودی، جد و جهد و «عمل» محور زندگی است. آدمی فقط از طریق فعالیت مداوم می‌تواند به‌حد کمال برسد و مسیر سرنوشت عظیم خود را در زندگی تشخیص دهد نه باگوشه‌نشینی و در خود فرو رفتن. اقبال متذکر می‌شود که آدمی باید از تجربه‌های تازه استقبال کند و خود را منزوی نسازد، لذت حقیقی زندگی در تلاش و یافتن است، نه در مشاهده‌ی یافته‌های دیگران. به‌نظر اقبال، آنانکه از پویائی و تحرک بی‌بهره، و فقط نظاره‌گرند به‌کار جامعه نمی‌آیند. او برای تبیین این مفهوم حکایت «الماس و زغال» را ذکر می‌کند و تفاوت میان خودی کمال یافته و خودی ناپخته را به‌روشنی می‌نمایاند. او به‌افراد و گروههائی که سعی در شناخت و تعیین سرنوشت حقیقی خود دارند پند می‌دهد تا از تبعیت رهبری که اهل تلاش و مبارزه و نوگرائی نیست حذر نمایند و خود نیز چنین باشند، زیرا جامعه‌ئی نابسامان و آشفته و عاری از مدیریتی صحیح شخصیت افراد را هم به‌زوال می‌کشد. به‌قول نیکلسون در مقدمه ترجمه ***اسرار خودی*** «او پرورش کامل فرد را مستلزم وجود جامعه‌ئی سالم می‌داند.» اقبال در ***اسرار خودی*** طرح انسان و جامعه‌ی آرمانی خود را ارائه می‌دهد. در مقدمه این مثنوی می‌نویسد: «فردی که خود را در جامعه محو کند» ـ کسی است که خود را در خدمت به‌اهداف و آرمانهای بزرگ جامعه قرار می‌دهد ـ «آئینه‌دار گذشته و آینده است؛ بنابراین اخلاق را تعالی می‌بخشد.» اقبال به‌خلاف برخی از متفکران که عنایتی به‌گذشته ندارند، دستاوردهای فرهنگی را خوار می‌شمرند، و دفتر تاریخ را به‌آب نوگرائی می‌شویند تا تاریخ تازه‌ئی در آن بنویسند، ارزش

نیروئی را که از گذشته نشأت می‌گیرد می‌داند و آن را در ذهن آدمی تازه نگاه می‌دارد. اما او درگذشته با تأمل و نقادانه می‌نگرد، سره را از ناسره جدا می‌کند و به‌آنچه که با زمانه نمی‌سازد می‌تازد. از همین رو پس از انتشار *اسرار خودی* های‌وهوئی در مخالفت با اقبال ابتدا در شرق و سپس از طریق ترجمه نیکلسون در غرب به‌راه افتاد. حتی پدر اقبال نیز که وحدت وجودی بود با وی از در مخالفت درآمد. مطبوعات مطالب مختلف در رد و تایید این اثر انتشار دادند و جنگی قلمی بر سر آن پیش آمد که سه سال (۱۹۱۵ - ۱۹۱۸) به‌طول انجامید. ولی سرانجام *اسرار خودی* به‌عنوان اثری ارزشمند در تاریخ ادب پارسی برجای ماند. منتقدان بزرگ ادب فارسی از دهخدا و بهار گرفته تا مینوی و معین همه زبان به‌تحسین آن گشودند؛ اثری که نیکلسون مترجم و مصحح مثنوی مولانا و دیگر آثار بزرگ ادب فارسی آن را به‌انگلیسی ترجمه نمود. با این ترجمه بود که توجه همه جهانیان به‌آن جلب شد، سپس عبدالوهاب عزام دانشمند معروف مصری آن را به‌عربی برگرداند، بهرام کوتی به‌زبان اندونزی و محمد بخش به‌زبان سندی ترجمه کرد. براین مثنوی شرح‌های مختلفی نیز توسط اقبال‌شناسان نوشته شده است. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که اصولاً شرح اشعار اقبال و فهم آنها نیاز به‌شناخت اصطلاحات و تعابیر خاص اوست. بسیاری از کلمات مستعمل در اشعار وی از زمره کلمات دخیل‌اند که گرچه به‌ظاهر فارسی می‌نمایند ولی به‌هیچ روی مفهوم فارسی ندارند و همین امر سبب شده تا برخی از کسانی که براشعار وی شرحی می‌نویسند، مفاهیمی نادرست خلق کنند، چنانکه در شرحی از این مثنوی که پیشتر به‌فارسی منتشر شده اغلاطی از این دست بسیار است از جمله آنکه شارح «صورت یوسف» را در بیت ۵۶۸ «چهره یوسف» معنا کرده حال آنکه در

اصطلاح‌شناسی اقبال «صورت» به‌معنای «مثل و مانند» است (ر.ک: بیت ۲۲۳). و یا «تهذیب» راکه اقبال به‌معنای «فرهنگ» به‌کار می‌برد به‌مفهوم فارسی آن گرفته و «پیرایش اخلاقی» معناکرده‌اند (ر.ک: بیت ۳۱۵). از همین مجمل می‌توان پی بردکه تا چه حد در شرح اشعار اقبال اهمال شده است. راقم این سطورگرچه شرح حاضر را عاری از خطا نمی‌داند و خود را مانند هرانسانی جایزالخطا می‌شمارد ولی نهایت تلاش خویش را در ارائه شرحی همه فهم از فلسفی‌ترین مثنوی اقبال به‌کاربرده است. از همین رو پیش از آنکه خوانندهٔ گرامی به‌اصل مثنوی وارد شود چهار شرح به‌عنوان مقدمه برآن افزوده که نخست پیشگفتار مولف است در توضیح مثنوی اسرار خودی که با استفاده از منابع مختلف و ترجمه بخش‌هائی از تحقیق در خور تأمل پروفسور سیدین شکل گرفته. بعد از آن نوشته دوست اندیشمندم جناب ***حسن یوسفی اشکوری*** است که در آن «فلسفه خودی» اقبال، با توجه به‌حجم کتاب حاضر مورد بررسی قرارگرفته. سپس ترجمه مقاله‌ئی است از راقم این سطور تحت عنوان «خودی در نزد اقبال» به‌قلم پروفسور **انور** اقبال‌شناس پاکستانی؛ و بالاخره مقاله معروف «آزادی و جاودانگی من بشری» که یکی از هفت سخنرانی اقبال تحت عنوان ***بازسازی اندیشه دینی*** است که مؤلف آن را سالها پیش ترجمه نموده که در اینجا به‌عنوان مکمل نظرات اقبال در خصوص «فلسفه خودیِ» او به‌خواننده فهیم کتاب تقدیم می‌شود «تا چه اندیشه کند رأی جهان‌آرای‌اش.»

م. ب. ماکان

بهمن ۷۸

نگاهی به «فلسفه خودی» اقبال

حسن یوسفی اشکوری

بی‌گمان دکتر محمّد اقبال لاهوری (۱۸۷۳ ـ ۱۹۳۸ م) بزرگترین اندیشمند، فیلسوف و نظریه‌پرداز نواندیش اسلامی معاصر است که به‌لحاظ فکری و فلسفی بیشترین تأثیر را در نسل معاصر مسلمان در شبه قارهٔ هند و ایران و بخشی از جهان غرب برجای نهاده است. این که متفکری چون دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲ ـ ۱۳۵۶ ش) در حوزهٔ اندیشه فلسفی وامدار اوست و خود را ادامه دهندهٔ راه و رسم وی می‌داند، از اثرگذاری اقبال در ایران حکایت می‌کند. اساساً مفهوم «احیای فکر دینی» یا صحیح‌تر «بازسازی اندیشه اسلامی» با اقبال در ایران رواج و مقبولیت یافته و امروز کم و بیش مقبول تمامی روشنفکران مسلمان و حتی بخشی از سنت‌گرایان قرار گرفته است.

اقبال به‌عنوان یک متفکر و نظریه‌پرداز، آرای مختلفی در حوزه‌های متنوع فلسفی، دینی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی اظهار کرده است که هرکدام از آنها در جای خود اهمیت ویژه دارد و به‌همین دلیل این آرا کم و بیش مورد توجه واقع شده و برخی متفکران به‌نقد و تحلیل و حتی رد برخی از این افکار اقدام کرده‌اند. مفاهیم و

مقولاتی چون خدا، توحید، نبوّت، خاتمیت، عرفان، فلسفه، کلام، فقه و حقوق اسلامی، اجتهاد، عبادت و نیایش، دولت و حکومت، انسان، آزادی، عدالت، عقل و ملیت، خودی، غرب و تحولات مربوط به‌آن (سرمایه‌داری و سوسیالیسم، مدرنیسم، فلسفه‌های جدید و...) و ده‌ها مفهوم دیگر در آرای اقبال مورد توجه و بازتفسیر و بازخوانی و در پاره‌ای موارد مورد بازسازی قرار گرفته‌اند. این مفاهیم و مباحث با تکیه علمی و منطقی برمنابع سنتی و کهن اسلامی (و بیشتر قرآن) و نیز با استفاده از آرای نو و عمیق فکری و فلسفی و اجتماعی جدید مطرح شده و مورد تجزیه و تحلیل و نقد و در نهایت رد یا اثبات واقع شده‌اند. به‌هرحال تمامی نظریه‌پردازیهای اقبال از یک طرف آب و رنگ زمانه را دارد و از سوی دیگر معطوف به‌تغییر و تحول اجتماعی مسلمانان است.

در این میان اگر نگوئیم مهمترین و اصلی‌ترین محور اندیشه فلسفی و اجتماعی و در عین حال دینی اقبال، خودی است، می‌توانیم قاطعانه ادعا کنیم یکی از چند مقوله مهم در آرای اقبال همین مقوله و مفهوم است. این نظریه چندان مهم است که می‌توان گفت کلید اصلی فهم درست نظرات متنوع اقبال در حوزه‌های گوناگون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، جامعه‌شناسی، درک و تحلیل صحیح فلسفه خودی اوست. با این که این نظریه عمدتاً در ارتباط با اسلام و مسلمانان است و بیشتر به‌کار سرنوشت آنان می‌آید، اما از محدوده این دین و پیروان آن فراتر می‌رود و لذا به‌عنوان یک نظریه فلسفی و عام در حوزه جهان‌بینی و زیر مجموعه‌های آن (مانند خدا، طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ) طرح شده و به‌مثابه یک مدل و سپهر ایدئولوژیک عام نوعی هستی‌شناسی قابل توجه است. در این نوشتار

کوتاه تلاش می‌شود توضیح و تحلیل کوتاهی از این مقوله و فلسفه بدست دهیم و البته چنان که نظر اقبال بود، بیشتر به‌مفهوم اسلامی و مسلمانی آن توجه خواهیم داشت.

خودی چیست؟

بدیهی است که نخست باید دید «خودی» مورد نظر اقبال به‌چه معنا است و ماهیت و واقعیت آن کدام است و به‌هرحال تحلیل منطقی و فلسفی آن چگونه است. در این جا پیش از هر چیز از سخنان خود اقبال مدد می‌گیریم.

اقبال ابتدا درباره کار خود می‌گوید: «برگرفتم پرده از راز خودی / وا نمودم سر اعجاز خودی» (۱۰، ۳)[1]. به‌گمان اقبال «از «خودی» طرح جهانی ریختند». از این رو «پیکر هستی ز«آثار» خودی است / هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است» (۱۱، ۵). بدین ترتیب «خفته در هر ذره نیروی خودی است» (۱۲، ۱۳). در یک کلام «اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعیّنات وجود براستحکام خودی انحصار دارد» (۱۱).

با توجه به‌این بیانها می‌توان گفت «خودی» به‌یک معنا همان «تشخّص» و «وجود مطلق» و «هستی ناب» است که حقیقت عالم و جهان است و بدون آن هیچ چیزی وجود خارجی نخواهد داشت. چنان که مفهوم «خود» نیز در ذهن و زبان محاوره‌ای و عمومی ما نیز همین معنا و مفهوم را تداعی می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوئیم «خود جهان» یا «خود او» و یا «خود شما» و یا «خود من» چنین مفهومی در اذهان متبادر می‌شود. از این رو خودی به‌یک معنا همان «من» است. مجتبی مینوی نیز در توضیح خودی همین مطلب را می‌گوید: «خودی

جواب آن سئوالی است که قدما فکر می‌کردند: وقتی می‌گوئیم «من» مقصود چیست؟ آیا روح است یا جسم است و یا مجموع جان وتن است که این لفظ به‌آن اطلاق می‌شود؟ خودی همان است که در السنهٔ اروپایی به‌لفظ ego (اگو) خوانده می‌شود و شناختن آن وظیفهٔ هرانسانی است»[۲].

بدیهی است که سخن مینوی دربارهٔ خودی آدمی است اما اقبال از مفهوم «من» و «خودی» در سطح هستی و به‌عنوان عام استفاده می‌کند. از این رو اقبال می‌گوید جهان هستی در یک تعبیر عبارت است از «یک من هستم بزرگ» که در حد کلی و مطلق و حقیقی آن «خدا» است و در مراتب دیگر وجود به‌طبیعت و انسان تسرّی پیدا می‌کند. البته این پدیده‌های وجودی در سطح مخلوق هرکدام ذرّه‌ای از «من هستم بزرگ» اند و به‌بیانی از من مطلق و غایی بهره دارند. چرا که هر موجودی از آن وجود مطلق و نهایی صادر شده تجلّی افاضه فیض سرمدی‌اند.

اقبال در این مورد می‌گوید: «از من نهایی تنها من‌هایی صادر می‌شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می‌کند. جهان در تمام جزئیاتش از ذره گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلّی‌ای از «من هستم بزرگ» است. هر ذرّه از انرژی الاهی، هراندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک من است. ولی در بیان و تجلّی منی درجاتی وجود دارد. نغمهٔ منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به‌تدریج بالا می‌رود تا در آدمی به‌کمال خود می‌رسد. به‌همین جهت است که قرآن می‌گوید من نهایی از رگ گردن آدمی به‌او نزدیکتر است. به‌صدفی می‌مانیم که در جریان ابدی حیات الاهی زندگی و

حرکت می‌کنیم و وجود خود را از آن داریم»[۳]. در جای دیگر می‌گوید: «خصوصیت من کامل یکی از اساسی‌ترین عناصر در تصور قرآنی خدا است، و قرآن مکرر در مکرر به‌آن اشاره می‌کند، و این اشاره، بیش از آن که برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد، برای تأکید دربارهٔ نظر قرآن نسبت به‌فرد کامل است... قرآن برای آن که جنبهٔ فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به‌آن نام «الله» می‌دهد و آن را چنین توصیف می‌کند: قل هو الله احد»[۴].

نکتهٔ مهم آن است که اقبال برخلاف جهان‌بینی مکانیکی یونانی، خدا را جدای از طبیعت نمی‌داند؛ هرچند که عین طبیعت هم نمی‌داند. به‌نظر اقبال خدا «من نهایی» و مطلق است و کامل که حیات او تجلّی اوست و تجلّی او هم در طبیعت است و از این رو طبیعت اعمال و رفتار خدا است[۵]. «آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظهٔ فراری در حیات خدا است... شناسایی طبیعت شناسایی رفتار و سنت خدا است... در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، درواقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم. و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست»[۶]. در این تصور و تصویر از هستی و طبیعت «جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده و یا شناخته شود، بلکه چیزی است که با فصل پیوسته ساخته و از نو ساخته می‌شود»[۷].

بدین ترتیب «حیات الاهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان‌گونه که روح با بدن متصل است. روح نه در داخل بدن است و نه در خارج از آن، نه به‌آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این همه تماس آن با هرذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد میسر نیست»[۸].

در جهان‌بینی اقبال هستی یگانه است و یکپارچه و هماهنگ و از یک «من» یا «خودی» بزرگ و مطلق و کامل برخوردار است که در تصور ما خداست و می‌توان آن را به‌تعبیر قرآن «عالم امر» دانست و اجزای متکثر طبیعت را «عالم خلق»؛ خلقی که هرکدام به‌درجاتی از آن من و خودی برخوردارند و به‌عبارتی هرکدام در عین مخلوق بودن پاره‌ای و جلوه‌ای از حیات خداوند نیز به‌حساب می‌آیند. نیز می‌توان گفت در جهان یک «بود» بیشتر نیست ولی «نمود»ها متکثر و متنوع و بی‌نهایت است. این است که اقبال می‌گوید: «پس ماده چیست؟ مجموعه‌ای از من‌های با درجهٔ اهمیت است که از میان آنها، هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به‌مرحلهٔ معینی از هماهنگی رسیده باشد، منی با درجهٔ عالی طلوع می‌کند»[9]. درواقع «من نامتناهی عالی» با «من‌های متناهی دانی» چنان عجین و آمیخته است که در عین غیریت و دوگانگی، یگانه است و آن دو از هم تفکیک‌ناپذیرند. اندیشهٔ اقبال در این باره تفسیر دیگری است برآن سخن امام علی (ع) که خدا جدای از عالم است نه به‌بیگانگی و داخل آن است نه به‌یگانگی.

نکته قابل ذکر آن است که اقبال در این تفسیر، هم جهان‌بینی یونانی و خدای مکانیکی ارسطویی را مردود اعلام می‌کند و هم خدای وحدت وجودیان را، چراکه او هم در نهایت برای خدا و مقام اولوهیت استقلال ارادی و فعلی و وجودی قایل است و هم برای طبیعت و بویژه برای آدمی به‌لحاظ ارادی و فعلی استقلال قایل است. او حتی جهان را «فعل» می‌داند نه «شئ» و جهان را خطی می‌داند که در حال کشیده شدن است نه طرحی کامل و از پیش تعیین شده و از این رو، «من خلاق» را در طول یک حرکت و پویایی جوهری در

تمامی ذرات جهان می‌بیند و بدین ترتیب، «عالم خلق» به‌عنوان نمود و زیرمجموعه «عالم امر» در حال انبساط و گشودگی و انکشاف مستمر است. روشن است این نظریه نه یونانی است و نه وحدت وجودی[۱۰].

تا این جا اشارتی مختصر به‌مفهوم خودی اقبال در ارتباط با هستی‌شناسی او و شاید بتوان گفت پدیدارشناسی عالم از منظر او، کردیم و گفتیم خودی یا من نام نمادین تفرّد و تشخّص هستی یگانه و کامل است که در عین یکی بودن در تمامی پدیده‌ها و فنومن‌های عالم طبیعت و جهان ساری و جاری است و بدین ترتیب، همه عالم تجلّی آن من مطلق و نهایی است. به‌عبارتی هر پدیده‌ای در حد خود یک من است اما من او در اتصال و پیوند با من غایی و کامل پدید آمده است و در عین حال همه این من‌ها واقعی‌اند نه توهمی و خیالی. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، بیان دیگری برای تبیین این مدّعا است.

احتمالاً اقبال این فلسفه و نظریه را از فلسفه اشراق و به‌طور خاصی از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ ق.) حکیم و عارف نامور ایرانی، که خود وامدار عرفان ایرانی بود، اخذ کرده است. چرا که مسئله «نور» و نورانی بودن جهان و بهره‌مندی نسبی عالم از نور و در عین حال تحقق نور کامل در حقیقت وجود الله با عنوان «نورالانوار»، در این جهان‌بینی فلسفی ـ عرفانی به‌خوبی آشکار است[۱۱]. می‌دانیم که تز دکتری اقبال «سیر فلسفه در ایران» بود که در آن در مورد فلسفه اشراق به‌تفصیل سخن گفته است[۱۲]. احتمالاً اقبال از نیچه نیز سود جسته و اصطلاح «من» را از او هم عاریت گرفته است[۱۳]. البته گفته‌اند که این اندیشه و اصطلاح را از طریق استاد خود

مک تاگارت از فیخته (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴ م) اقتباس کرده است[۱۴]. اما آنچه مسلم است اقبال مفهوم خودی را چنان عمق بخشیده و گسترش داده است و بویژه در سازگار کردن آن با اساس توحید و دیانت و نیز در اجتماعی و کاربردی کردن آن چندان کوشیده است که دیگر نمی‌توان آن را همان دانست که دیگران گفته‌اند. به‌هرحال خودی اقبال، امروز به‌نام خود او ثبت شده و شناخته شده و انصافاً جا دارد متفکران مسلمان دیگر، هم به‌گسترش آن اهتمام کنند و ظرفیت بالقوه آن را به‌فعلیّت برسانند و هم با توجه به‌شرایط روز و نیازها و مقتضیات جهان کنونی به‌بازخوانی و بازسازی آن همت کنند.

ابعاد چهارگانه خودی

اکنون اگر بخواهیم از طرح کلی و مجمل اندیشه خودی بگذریم و آن را در ابعاد ملموستر مورد توجه اقبال مشاهده کنیم، می‌توانیم از منظر اسلامی و توحیدی خاص قرآنی، خودی را در چهار بعد ببینیم: خودی به‌معنای هستی و وجود یگانه (خدا ـ طبیعت)، خودی به‌معنای وحدت نوع انسان، خودی به‌معنای وحدت ملّی اقوام و ملل، و خودی به‌معنای وحدت آئینی امت اسلام در سطح کره زمین و در عمق تاریخ.

از آن جا که پیش از این در مقام تبیین و تفسیر مفهوم عام خودی به‌عنوان یک نظریه فلسفی، فلسفه خودی را به‌مثابه یک نظریه جهان‌شناسی و جهان‌بینی توضیح دادیم، از آن در می‌گذریم و به‌ابعاد سه گانه دیگر آن می‌پردازیم و دربارهٔ هرکدام به‌اجمال سخن می‌گوئیم.

خودی انسانی و وحدت نوعی

در ضمن مطالب گذشته گفته شد که جهان یک «من هستم بزرگ» است، جهانی که در یک سر آن مادّه است با حداقل من (من دانی) و در سر دیگر آن خدا است با عنوان من مطلق و غایی و کامل و بی‌مثل و مانند. اکنون در ارتباط با انسان باید گفت که از نظر اقبال انسان موجودی است مادّی در طبیعت. اما در میان پدیده‌های مادّی شناخته شده برای ما، از بیشترین من و خودی برخوردار است و از این رو شریفترین و متعالی‌ترین و کاملترین مخلوق به‌شمار می‌آید. از نظر وی «این دو، یعنی روان و بدن، از نظر حیاتی تفاوتی ندارند. درواقع، روان از من‌های دانی که در مجموع بدن نامیده می‌شود، سر بر می‌آورد؛ که هردو متعلق به‌یک دستگاه می‌باشند. بدن ظهور روان را ممکن می‌سازد»[۱۵].

بسیاری از متفکران مهمترین و برجسته‌ترین ویژگی آدمی را «اراده» دانسته‌اند. ظاهراً اقبال نیز اراده را محور اصلی شخصیت و هویت انسانی می‌داند و آن را عامل حیات و مساوی با خودی و حداقل برجسته‌ترین نمود خودی در انسان می‌شمارد. «اراده، هستی اصلی شخصیت ما است. «من» در حال سعی و کوشش است. بنابراین، اراده همان «من» است که اندیشه‌اش را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. و این ارزیابی از روی اختیار است»[۱۶]. بار دیگر این سخن را (که پیش از این آوردیم) به‌یاد بیاورید: «نغمهٔ منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به‌تدریج بالاتر می‌رود تا در آدمی به‌کمال خود می‌رسد. به‌همین جهت است که قرآن می‌گوید من نهایی از رگ گردن به‌او نزدیکتر است»[۱۷].

این خودی حقیقت وجود در انسان است و بدون آن انسانیت معنا

و مفهوم ندارد. «نقطه نوری که نام او خودی است / زیر خاک ما شرار زندگی است» (۱۴، ۱۹). و در جای دیگر می‌گوید: «جوهر نوری است اندر خاک تو / یک شعاعش جلوه ادراک تو» (۵۹، ۱۰). این خودی مساوی است با زندگی و حیات: «هم خودی هم زندگی نامیدمش» (۵۹، ۱۶). از این رو آن را «عود فطرت» می‌نامد (۵، ۱۰) و در جای دیگر می‌سراید: «چون خودی آرد به‌هم نیروی زیست / می‌گشاید قلزمی از جوی زیست» (۱۳، ۱۰).

اما این خودی باید کشف و استخراج شود تا به‌آدمی تعیّن و فعلیت ببخشد. چرا که انسان از یک طرف دارای غرایز و تمایلات و کششهای پرجاذبه است و او را از فطرت و خودی اصیل او دور و غافل می‌کند و از سوی دیگر طبیعت و جامعه و تاریخ به‌آدمی من‌های فرعی و یا دروغین می‌بخشد و در این صورت تمیز بین من اصیل با من‌های تحمیلی و یا فرعی و عاریه‌ای کار آسانی نیست. این است که اقبال به‌یک «انقلاب دائمی» و بی‌پایان در اکتشاف خودی و رشد و پویندگی و کمال بخشیدن به‌آن، اعتقاد دارد. «شب گذشت و آفتاب آمد پدید / در درونش انقلاب آمد پدید» و «زنده‌ای از انقلاب هر دمش» (۵۹، ۱۱).

به‌نظر اقبال آدمی بدون خودی وحدت و انسجام ذاتی و انسانی خود را از دست می‌دهد. «ای امین حکمت ام‌الکتاب / وحدت گمگشتهٔ خود را بیاب» (۴۸، ۶). برای یافتن خود، لازم است از یک سو از من‌های فرعی یا دروغین هجرت کرد و از سوی دیگر باید به‌مبدأ و مقصد وجود یا من نهایی و مطلق و کامل متوسل شد: «ترک خود کن سوی حق هجرت گزین» (۱۷، ۷). در جای دیگر تقابل دو نوع خودی (راستین و دروغین) را چنین بیان می‌کند: «تو که از نور

خودی تابنده‌ای /گر خودی محکم کنی پاینده‌ای» (۴۵، ۳). اگر این خودیها و یا به‌تعبیر اخلاقیان «منیّت‌ها» کنار رفت و شب گذشت و آفتاب آمد پدید، آنگاه «خویش را بیت‌الحرم دانستن است» (۴۵، ۱۰). به‌هرحال «وانمودن خویش را خوی خودی است / خفته در هرذره نیروی خودی است» (۱۲، ۱۳) یعنی این خودی رو به‌انکشاف وگسترش دارد و هرانسانی باید با اراده، آگاهی، اختیار و انتخاب خود به‌فرایند توسعه خودی یاری رساند تا به‌کمال برسد. البته در این صورت آدمی همان «خلیفه الله» است که قرآن از آن یاد می‌کند. نیز او را در این حال مظهر «اسرار اسمای الهی» گویند. باید تذکر داد، دستیابی به‌این مرتبه و منزلت شرایطی دارد، از جمله باید سه مرحله را طی کرد: اطاعت، ضبط نفس و نیابت الهی. از این بیان استفاده می‌شود که خلیفه‌الله است که دارای اسرار اسمای خداوند است.

از نظر اقبال امام علی(ع) کسی است که این مراحل سه‌گانه را طی کرده و به‌آن مقام رسیده است (۲۹، ۳۳ - ۳۶).

چگونه آدمی به‌این انکشاف و توسعه می‌رسد؟ پاسخ اقبال این است که از طریق «ایمان» و «دین» می‌توان به‌کشف و بالندگی خودی رسید. «چیست دین؟ برخاستن از روی خاک / تا ز خود آگاه گردد جان پاک». دین در این تعبیر مساوی است با انسان و خودی او و لذا همزاد و هم‌سرنوشت اوست. این عامل آگاهی آدمی است. آگاهی به‌چی؟ به‌خودی و به‌عبارتی ارزشهای وجودی و فطری خویش. اما ایمان روح وگوهر دینداری است و شریعت و لوازم عملی دین بربنیاد ایمان شکل می‌گیرد. منتها ایمان اقبال باور ذهنی یا تقلیدی و یا حتی فلسفی و کلامی به‌یک مفهوم مجرد به‌نام خدا یا احکام و تکالیف دینی نیست بلکه نوعی آگاهی و معرفت شهودی و بلاواسطه حقیقت

است که در بستر نوعی تجربه باطنی حاصل می‌شود. «تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است... هدف قرآن بیدارکردن عالیترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبهٔ خود را با خدا و جهان فهم کند»[۱۸].

بدیهی است که متعلق این آگاهی، همان من متعال و خودی مطلق و غایی یعنی «الله» است که شناخت او و اتصال و پیوند با او از یک سو به‌کشف خودی منجر می‌شود و از سوی دیگر به‌گسترش و تعالی خودی انسانی یاری می‌رساند. این است که اقبال «توحید» را اصل و رکن رکین وحدت می‌شمارد. «دین از او حکمت از او آئین از او / زور از او قوت از او تمکین از او» (۶۲، ۵). در این تحلیل درواقع یک رابطهٔ دیالکتیکی بین اکتشاف «خودی» و «خدا» وجود دارد و شاید همان سخن معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و عکس آن نیز در این مورد صادق باشد. از این رو اقبال می‌گوید: «هم ز خودی خدا طلب / هم ز خدا خودی طلب» (۱۵۱، ۱۳). «عبادت» و «نیایش» در فلسفه خودی اقبال ابزار و بستر لازم برای کشف خودی و رسیدن به‌آگاهی و تجربه باطنی است[۱۹].

روشن است که در این تلقی فهم طبیعت و تعقّل در هستی (تدبّر در آیات الهی) نیز در حوزهٔ عبادت ذات حق است و با توجه به‌گسترهٔ عمیق مفهوم عبادت است که این عمل «جزیرهٔ کوچک شخصیت ما را در کل بزرگتری از حیات (به‌خودی مطلق) اکتشاف می‌کند». البته عبادت در اندیشه اقبال کارکرد دیگری نیز دارد و آن این که «نیایش، خواه فردی باشد و خواه اجتماعی، تجلّی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان»[۲۰]. دلیل آن نیز روشن است چراکه وقتی خودیهای فرد به‌خود مطلق و غایی و جوهر هستی

آگاهانه پیوند می‌خورند، دیگر سکوت و تنهایی و هراس بی‌معنی خواهد بود.

اما نکته مهم آن است که بدانیم در فلسفه خودی اقبال عوامل تقویت و بالندگی خودی و یا عوامل تضعیف و حتی خاموشی کدامند. در جای جای آثار اقبال به‌عوامل متعددی در ارتباط با توسعه یا تعمیق و یا رشد و تعالی خودی آمده است اما محوری‌ترین عامل تعامل خودی همان «محبت» یا «عشق» است. وی آن جا که از «نقطه نوری که نام او خودی است» یاد می‌کند و آن را به‌عنوان «**شرار زندگی**» در خاک آدمیان می‌شمارد، می‌گوید «از محبت می‌شود پاینده‌تر / زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر» (۱۴، ۱۹ و ۲۰). این عشق و حبّ پرشور اقبال، که در تمامی آثار و افکار و جمله جمله ابیاتش موج می‌زند، همان است که عارفان (بویژه کسانی چون ابن عربی، مولوی، حافظ و فخرالدین عراقی) از آن سخن گفته‌اند و درواقع عشق اکسیر یکتایی است که مس وجود آدمیان را به‌زر تبدیل می‌کند: «ای طبیب جمله علّت‌های ما».

در این میان معشوق کیست؟ پاسخ اقبال روشن است: «الله». که خودی غایی و من متعالی است و مظهر زیبایی و جمال و کمال و ارزش مطلق است. اوست که من‌های خرد و خاکهای پراکنده را به‌زر ناب و حامل خودیهای زوال‌ناپذیر و عاشق تبدیل می‌کند و در نهایت کمال و سیر صعودی معنوی خاکیان و خاکزیان را فراهم می‌سازد. «پست اندر سایه‌اش گردد بلند / خاک چون اکسیر گردد ارجمند» (۶۲، ۵). رنگ الهی است که از همه رنگها برتر است و لذا «قلب را از صبغة‌الله رنگ ده / عشق را ناموس و نام و ننگ ده» (۴۳، ۳). وی در اهمیت و نقش عشق بدان حد پیش می‌رود که به‌صراحت می‌گوید:

«طبع مسلم از محبت قاهر است / مسلم ار عاشق نباشد کافر است» (۴۷، ۴). در این صورت «از نگاه عشق خارا شق بود / عشق حق آخر سراپا حق بود» (۱۵، ۵). اقبال از همین منظر به‌تعبیری جوهر حقیقی آدمی را عشق می‌داند و لذا آن جا که از آفرینش آدمیزاد سخن می‌گوید می‌سراید: «نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد / حسن لرزید که صاحب‌نظری پیدا شد. زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر / تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد» (۲۱۵، ۳ و ۷)

البته در اندیشه اقبال جدال و جدایی دیرینه «عقل» و «عشق» وجود ندارد (همان‌گونه که مرزی بین مادّه و معنا، مقدس و نامقدس، دنیا و آخرت و... وجود ندارد)، چرا که دیدگاه او کانتی نیست که بین دل و عقل و اندیشه و ایمان گسست ایجاد کند، بلکه او عقل و عشق را یکی و دست کم مسافر یک سرزمین و دنبال یک هدف و غایت می‌بیند: «عقل هم عشق و از ذوق نگه بیگانه نیست / لیکن این بیچاره را آن جرأت رندانه نیست» (۱۲۳، ۶). درواقع عقل نیز مرتبه‌ای از درک و عشق است نه چیزی ذاتاً جدا و بیگانه با عشق.

اما برای تعالی و پیوند با ذات الوهی و در نهایت اکتشاف خودی، لاجرم پیر طریقی باید که اقبال او را «انسان کامل» می‌داند (هرچند که پیش از آن عارفان نیز از آن مفهوم سخن گفته‌اند). «کیمیا پیدا کن از مشت گلی / بوسه زن بر آستان کاملی» (۱۵، ۷). و انسان کامل در این تفسیر الگوی ایمان و عشق‌ورزی است. در اندیشه کلامی اقبال آن «پیر» و «انسان کامل» شخص پیامبر است که: «خاک نجد از فیض او چالاک شد / آمد اندر وجد و بر افلاک شد. در دل مسلم مقام مصطفی است / آبروی ما ز نام مصطفی است» (۱۵ - ۱۲ و ۱۳). و اوست که «از کلید دین در دنیا گشود» (۱۶، ۶). و از این جا نقش دین و شریعت

در انسان‌شناسی اقبال و بویژه در جنبش فکری و اجتماعی نوین اسلامی او آشکار می‌شود که بعداً به‌آن اشاره خواهیم کرد.

در این میان برای تعالی خودی، اقبال به‌عوامل قابل توجه دیگر نیز اشاره می‌کند. از جمله می‌گوید «حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است» (ص ۱۳). یعنی تولید آرمان و آرزو و به‌معنایی هدف، به‌استواری و پایداری خودی یاری می‌رساند: «زندگی در جستجو پوشیده است / اصل او در آرزو پوشیده است» (۱۳، ۱۲). و این «آرزو صید مقاصد راکمند / دفتر افعال را شیرازه بند» (۱۳، ۲۰). اصولاً «ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم / از شعاع آرزو تابنده‌ایم» (۱۴، ۱۸). اقبال تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید: «زندگی سرمایه‌دار از آرزوست / عقل از زایندگان بطن اوست» (۱۴، ۶).

و اما تضعیف کننده خودی فردی یا جمعی در نظر اقبال متعدد است. از جمله می‌توان به‌جبن و ترس، گدایی و توقع کامیابی بدون کوشش، غرور نژادی و بردگی نظامات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اشاره کرد. در این میان مهمترین محور همان «گدایی» و به‌معنایی بیکارگی و تنبلی و عقب‌ماندگی است که به‌نظر اقبال از «غلامی» و «خوی غلامی» برمی‌خیزد. «گشته‌ای روبه‌مزاج از احتیاج» (۱۸، ۴ و ۵). و در جای دیگر می‌سراید: «از سئوال آشفته اجزای خودی» (۱۸، ۲۰). وی دربارهٔ ارتباط این پدیده با خوی غلامی و بندگی می‌گوید: «مرگها اندر فنون بندگی» (۱۸۰، ۱۶). و راه‌حل اقبال برای علاج خوی غلامی، کشف خودی انسانی، ایمان و دینداری و پیروی از انسان کامل است. وی از همین منظر بسیاری از دستاوردهای تمدنی و فرهنگی نوین غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد چراکه به‌گمان اقبال شماری از این پدیده‌ها آدمی را به‌انحطاط جدید می‌کشاند و سبب

تضعیف یا حتی محو خودی می‌گردد. «دانش حاضر حجاب اکبر است / بت‌پرست و بت‌فروش و بتگر است» (۴، ۲۹).

به‌هرحال خودی اقبال ابعاد و اضلاع متعدد دارد اما مهمترین محصول آن «وحدت نوعی» آدمیان است. در این اندیشه انسان‌ها جدای از هرنوع تعیّنی (نژادی، طبقاتی، شغلی، اعتقادی و...) یکی‌اند و ازگوهر واحدی برخوردار، چراکه از یک روح سرشاراند که نام او خودی است. از این رو دیگر تمایزات طبیعی و غیرطبیعی، به‌رغم آثار مثبتی که بسیاری از آنها در زندگی آدمی دارند، در حاشیه خودی انسانی و انسانیت قرار می‌گیرند. حتی دینداری و اجرای مخلصانه شریعت با همه اعتباری که در نظر اقبال دارد، باز فرع برانسان است چراکه دین در خدمت انسان است.

نکته مهم آن است که اقبال خودی آدمی را پاره‌ای یا جلوه‌ای از خودی حیات الهی می‌داند و غایت القصوای آدمی نیز خداوند است اما در عین حال وحدت وجودی نیست که انسان را عین خدا و یا خدا را عین انسان بداند و یا آدمی را فقط سایه تصور کند و یا قطره‌ای که به‌دریا می‌رسد و محو می‌شود، بلکه انسان را صدفی می‌داند که در اقیانوس خودی غایی غوطه‌ور است اما اصالت دارد و از استقلال برخوردار است. به‌اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای خداوند هدف ما نیست، چنانچه خودِ محدود به‌خودِ مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی‌شود. در **گلشن راز جدید** می‌گوید: به‌بحرش گم شدن انجام ما نیست / اگر او را تو درگیری فنا نیست. خودی اندر خودی گنجد؟ محال است / خودی را عین خود بودن کمال است (۱۶۸ ـ ۱۵ و ۱۶). «وقتی من به‌پایان مرحله‌ی طلب می‌رسد به‌معنای رهایی یافتن از محدودیتهای فردیت نیست، بلکه برعکس به‌معنای

یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است»[۲۱].

وحدت ملّی

مقوله «ملّیت» در اندیشه‌های اقبال مهم و در عین حال تا حدودی دچار ابهام است. او از یک سو با ملیت به‌معنای ناسیونالیسم مبتنی براصالت نژاد و خاک و خون و هرچیز دیگر سخت مخالف است و آن را دشمن خودی انسانی و یا خودی دینی و بویژه اسلامی می‌داند و از سوی دیگر از نوعی وحدت ملّی مبتنی براشتراکات فکری و عقیدتی و یا تاریخی و تمدنی و یا حوزه جغرافیایی (مانند شرق یا غرب) سخن می‌گوید وآن را مثبت ارزیابی می‌کند و از این رو از «ملت محمّدی» در برابر ملل و اقوام دیگر یاد می‌کند و به‌حمایت آن برمی‌خیرد.

اقبال در مورد ملت‌پرستی و ملیت‌گرایی منفی سخنان فراوان دارد. از جمله می‌گوید: «تا وطن را شمع محفل ساختند / نوع انسان را قبایل ساختند» (۷۵، ۵). او در مرتبه اول به«اخوت» و برادری ذاتی مبتنی برخودی انسانی اعتبار و اصالت می‌بخشد و هرچه که این برادری ذاتی را نفی و نقض کند، بی‌اعتبار و مضرّ می‌داند. «آن چنان قطع اخوت کرده‌اند / بروطن تعمیر ملت کرده‌اند» (۷۸، ۶). از نظر اقبال «از یگانگی من جهانشمولی که همهٔ من‌ها را آفریده و نگاهداری کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود. تقسیم نوع بشر به‌نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها، بنابه گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبهٔ ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی بشر، با ویران شدن سدها و بندهایی که میان انسانی با انسان دیگر موجود است،

به‌صورت حقیقی در زندگی پدیدار شود و پایدار بماند»[۲۲]. وی در جای دیگر می‌گوید: «به‌نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملیگری است و نه استعمار، بلکه جامعهٔ مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد»[۲۳].

نکته مهم آن است که اقبال ضرورت وجود ملت را از آن جا می‌داند که به‌نظر او فرد بدون ملت واقعیت ندارد و نمی‌تواند به‌رشد و کمال برسد. به‌نظر او جوهر فرد در متن ملت کمال می‌یابد. «فرد را ربط جماعت رحمت است / جوهر او را کمال از ملت است.» (۵۸، ۱). «هرکه آب از زمزم ملت نخورد / شعله‌های نغمه در عودش فسرد» (۵۹، ۴).

بنابراین اقبال در عین مخالفت شدید با شوونیسم و مبارزه با هرچه که وحدت ذاتی و نوعی آدمیان را به‌خطر بیندازد، واقعیتی به‌نام «ملّت» و «ملیّت» را به‌رسمیت می‌شناسد و فلسفه وجودی ملت را نیز به‌تعبیر قرآن برای «تعارف» می‌داند و از سوی دیگر عقیده دارد فرد و تکامل فردی بدون ملت ممکن نیست. درواقع خودی ملت با غیریت ملل و اقوام دیگر معنا و مفهوم پیدا می‌کند، همان‌گونه که خودی فردی نیز در مقابل با غیریت‌های دیگران حاصل می‌شود. اصولاً تمامی خودیها در برابر غیرخودیها معنای محصلی پیدا می‌کند.

خودی ملّی ـ اسلامی برای مسلمانان

شاید گسترده‌ترین حوزه بحث خودی در افکار و آثار اقبال، بحث

«خودی ملی ـ اسلامی» برای مسلمانان جهان و به‌طور خاص مسلمانان شبه قاره هند است. اقبال می‌کوشد در پرتو اصل فلسفه عام خودی، هویت اجتماعی و فکری و ایدئولوژیک خاص امت اسلام را برجسته و محرز کند و درواقع یک نوع فلسفه وجودی مستقل و متمایز و در عین حال مدرن و متناسب با شرایط و نیازهای عصر برای قاطبهٔ مسلمانان جهان طراحی کند.

چنان که پیش از این گفته: ۱ـ خودی یا من روح و جوهر حقیقت عالم است. ۲ـ تمامی جهان از من مطلق سرشارند و از این نظر با من غایی (خداوند) وحدت دارند. ۳ـ انسان نیز یکی از پدیده‌های طبیعت است ولی از بیشترین من در این جهان برخوردار است و از این نظر یگانگی بیشتری با من غایی دارد و در نتیجه مخلوقی ممتاز است. ۴ـ خودی آدمی در اتصال با من مطلق و اکتشاف آن از طریق خودآگاهی و تجربه‌ی باطنی حاصل می‌شود. ۵ـ ایمان به‌خداوند و پیروی از انسان کامل و پیر طریق (پیامبر) و اطاعت آگاهانه و مخلصانه از شریعت، مهمترین عامل انکشاف خودی و گسترش و تعالی آن است. «ملت از اختلاط افراد پیدا می‌شود و تکمیل و تربیت او از نبوت است» (۶۰).

با توجه به‌این مقدمات، اقبال عقیده دارد مسلمانان باید به‌صورت یک «ملت» واقعی و نوین درآیند، و عمیق‌ترین و اصیل‌ترین عامل تجدید حیات ملی برای مسلمانان آئین یعنی ایمان و جهان‌بینی و دیانت اسلامی است. «هستی مسلم ز آئین است و بس» (۸۲، ۲). او با اشاره به‌این که «ملت از یکرنگی دلهاستی» (۶۳، ۱۰) و نیز با اعتقاد به‌این که «قوم را اندیشه‌ها باید یکی / در ضمیرش مدعا باید یکی» (۶۳، ۱۱)، معتقد است تنها عامل پایدار و اصیل برای «همدلی»،

«همفکری» و «هم‌آرمانی» برای مسلمانان، ایمان توحیدی و اسلام محمدی است. چراکه «ما مسلمانیم و اولاد خلیل / مدعای ما مآل ما یکی است» (۶۴، ۱) و «از رسالت در جهان تکوین ما» (۶۸، ۱۴) و بدین ترتیب است اسلام «واحد است و برنمی‌تابد دوئی» (۵۹، ۱۲).

می‌توان گفت اقبال (مانند دیگر مصلحان مسلمان معاصر) عقیده داشت که در آغاز به‌وسیلهٔ آئین توحیدی و انسانی اسلام یک «واحد انسانی» به‌نام «امت اسلام» پدید آمد و تا زمانی که مسلمانان مخلصانه به‌آن وفادار بودند از کرامت و آزادی و عدالت و تمدن و فرهنگ غنی و پیشرفته برخوردار بود اما «تا شعار مصطفی از دست رفت / قوم را رمز و بقا از دست رفت» (۸۷، ۱۴). «فقیران تا به‌مسجد صف کشیدند / گریبان شهنشاهان دریدند. درون سینه تا این آتش افسرد / مسلمانان به‌درگاهان خزیدند» (۴۴۴، ۷ و ۸).

بدیهی است که اقبال نیز راه نجات را در «بازگشت به‌اسلام» بداند و دوباره از آن اکسیر تمنای کیمیاگری داشته باشد. منتها اقبال مرتجع و جاهل نبود که آرزوی بنیادگرایانه داشته باشد و بخواهد که مسلمانان را به‌زندگی و آداب و سنن تاریخی و زوال یافته و مادون مدرن بازگرداند که این محال‌اندیشی است، او می‌خواست اسلام را به‌این عصر باز آورد نه این که مسلمانان را به‌گذشته بازگرداند. اما واضح است که باز آوردن اسلام به‌این عصر، مستلزم جمع شدن شرایط و امکانات و تلاش و کوشش فکری و اجتماعی و سیاسی عظیم و عمیق است. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت اقبال در پی آن بود که اولاً واقعیت عقب‌ماندگی و انحطاط را به‌مسلمانان بقبولاند، ثانیاً آنان را به‌حقیقت اسلام آگاه کند و تفهیم کند که حقیقت این دین بربنیاد ایمان باطنی وتوحید و رسالت قادر است هویت و

خودی نوینی به‌مؤمنان بدهد، و ثالثاً تأکید کند که احراز این خودی و هویت بدون بازسازی اندیشه و تجدید بنای تفکر نوین اسلامی با الهام از دانش و معارف عصر ممکن نیست. از این رو وی کتاب مهم خود را «***بازسازی اندیشه دینی***» نام نهاد. او در این کتاب «اصل حرکت» را به‌عنوان روح و حقیقت جهان و انسان و اسلام معرفی می‌کند و تحقق آن را در حوزهٔ اسلام با «اصل اجتهاد» به‌معنای نواندیشی در اصول و فروع دین ممکن می‌داند. به‌عبارت دیگر اقبال معتقد است افزون برایمان، که مثل شرط هرنوع جنبش و بازخیزی است، اعتقاد به‌اصل حرکت و تحوّل و به‌تعبیری «انقلاب» مقتضای تجدید حیات معنوی و مادّی مسلمانان است و این مهم نیز محقق نمی‌شود مگر آن که به‌تعبیر خود او «مجتهدانه» در «کل دستگاه مسلمانی» تجدیدنظر کنیم. «وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید، بی آن که کاملاً رشتهٔ ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو درکل دستگاه مسلمانی بیندیشد... آن کس که کاملاً به‌اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی ما همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان را دارد اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) بوده است»[۲۴].

اقبال از انحطاط و سستی و بی‌توجهی مسلمانان نسبت به‌حال و احوال خودشان بسیار دلتنگ بود و از بی‌هویتی و یا مخدوش شدن هویت تاریخی مسلمانان احساس نگرانی می‌کرد. او عقیده داشت که «کمال حیات ملّیه این است که مثل فرد احساس خودی پیدا کند و تولید و تکمیل این احساس از ضبط روایات ملّیه ممکن می‌گردد»

(۹۸). «یأس و حزن و خوف ام‌الخبائث است و قاطع حیات، و توحید ازالۀ این امراض خبیثه می‌کند» (۶۴). او توضیح مفصل می‌دهد که چگونه ایمان و دلبستگی به‌توحید و توکل به‌ذات متعال، نومیدی و ترس و افسردگی و دلمردگی را از بین می‌برد. از آیات قرآن، زندگی پیامبران و سرنوشت پیامبر اسلام و حال و هوای مسلمانان صدر اسلام استفاده می‌کند تا امید و شادابی و شجاعت و استواری را بار دیگر زنده کند (۶۴ ـ ۶۵).

در همین ارتباط قابل ذکر است که اقبال با تمامی عوامل نافی یا سست‌کننده خودی مخالفت و مبارزه می‌کند. مثلاً با صوفی‌منشی و یا ادبیات به‌تعبیر خود اقبال «مرگ‌اندیش» سر ستیز دارد چرا که مسلمانان را از حیات و نشاط و آگاهی و شجاعت باز می‌دارد. به‌زعم اقبال «تصوف و ادبیات اقوام اسلامیه از افکار افلاطون یونانی اثر عظیم پذیرفته برمسلک گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب است» (۲۳). به‌ویژه ادبیات برای اقبال اهمیت فراوان داشت چرا که شاعر و نویسنده و گوینده نقش مثبت یا منفی می‌تواند داشته باشد. «وای قومی کز اجل گیرد حیات / شاعرش وابوسد از ذوق حیات» (۲۶، ۸). به‌گمان اقبال شاعران مرگ‌اندیش کسانی‌اند که «زهر قاتل» را از راه گوش به‌خورد دیگران می‌دهند (۲۷، ۱۱). او آموزه‌ها و ادبیات این نوع شاعران را یکی از عوامل انحطاط و زبونی مسلمانان می‌شمارد و در نتیجه آن را «ننگ مسلمانی» می‌داند (۲۷، ۱۲ و ۱۳). زیرا «فکر روشن‌بین عمل را رهبر است» (۲۸، ۵). احتمالاً به‌همین دلیل بوده است که اقبال از این که به‌او «تهمت شاعری» بزنند ابا داشت و در عین حال دنبال «شاعر فردا» بود و خود را طلایه‌دار چنان شاعرانی می‌دانست. «من نوای شاعر فرداستم» (۶، ۵). «ای بسا

شاعر که بعد از مرگ زاد / چشم خود را بست و چشم ما گشاد» (۶، ۱۰). از سوی دیگر اقبال می‌کوشد ابعاد فراموش شده و به‌ویژه احکام اجتماعی متروک اسلامی را احیا کند. از این رو روح عزت‌خواهی، عدالت‌طلبی، آزادیخواهی و سروری برای مسلمانان در گفته‌ها و نوشته‌ها و به‌ویژه سروده‌های اقبال موج می‌زند. ترجیع‌بند معروف «از خواب گران خیز» اقبال یک نمونه آن است.

اساساً اسلام مورد اعتقاد اقبال دین آگاهی، آزادی (حریت)، مساوات و عدالت و برادری نوع انسان است. از این رو اقبال با ارائه نمونه‌هایی از صدر اسلام و دوران اقتدار مسلمانان، تلاش دارد الگوهای مناسب برای تحرک و بیداری و بازخیزی اجتماعی مسلمانان ارائه دهد. در این مورد می‌توان به‌عنوان نمونه عالی به‌اشعار وی دربارهٔ حادثهٔ کربلا و پیشوای آن امام حسین(ع) اشاره کرد. او «حریت اسلامیه» را در پیام و سرّ حادثه کربلا می‌داند چرا که قیام او «تا قیامت قطع استبداد کرد» (۷۵، ۶).

اقبال با استفاده از سخن امام شافعی که گفت «وقت شمشیر تیز است»، روزگار را شمشیر برّان و تیز نامیده و گفته است روزگاری این شمشیر در دست ما بود و ما با تکیه برآن حق را استوار کردیم و تمدن و فرهنگ آفریدیم وعصر جدید مغرب‌زمین را وامدار خویش کردیم. «عصر نو از جلوه‌ها آراسته / از غبار پای ما برخاسته» و «از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد» اما امروز نیز، به‌رغم ناتوانی و انحطاط موجود، قادریم از این شمشیر کارآمد سود جوئیم و خود و جهان را دچار تحول و دگرگونی کنیم چرا که «ذات ما آئینه ذات حق است / هستی مسلم ز آیات حق است» (۴۹ - ۵۴).

اقبال از تفرقه و جدایی و پراکندگی مسلمانان سخت بیمناک و

آزرده است. «رشته‌ی وحدت چو قوم از دست داد / صد گره بر روی کار ما فتاد. ما پریشان در جهان چون اختریم / همدم و بیگانه با یکدیگریم» (۵۳، ۱ و ۲). به‌گمان اقبال «حیات ملّیه مرکز محسوس می‌خواهد و مرکز ملیت اسلامیه بیت‌الحرام است» (۹۰) و مسلمانان برای احیای برادری و وحدت و فهم درست توحید و عمل به‌آن، باید «کعبه» را محور خود کنند، امت اسلام هم اکنون «ز راه کعبه دور افتاده» (۵۵، ۳). به‌عبارتی می‌توان گفت از نظر اقبال کعبه محور متعین خودی اجتماعی و تاریخی مسلمانان است.

از نگرانیهای دیگر اقبال، تقلید و پیروی ناشیانه مسلمانان از غرب است. هرچند او معتقد است آنچه امروز غرب دارد اساساً الهام گرفته از اندیشه و تمدن و فرهنگ اسلامی است و به‌هرحال دستاوردهای مثبت غرب قابل ستایش و استفاده است، اما او اولاً انتقادهای جدی و گسترده به‌تجدّد غربی وارد می‌کند، و ثانیاً در هرحال تقلید را نه شدنی می‌داند و نه مفید. او تأکید دارد که مسلمانان باید پیش از هرچیز به‌ارزش‌ها و اصالتهای بالقوه و بالفعل خود تکیه کنند. از این رو خوی غلامی تکدی مسلمانان از بیگانگان را مخلّ خودی انسانی و هویتی آنان می‌داند و همواره نسبت به‌آن بیم می‌دهد. یک جا می‌گوید: «رزق خویش از نعمت دیگر مجو» (۱۹، ۳) و در جای دیگر هشدار می‌دهد: «ای گدای ریزه‌ای از خوان غیر / جنس خود می‌جویی از دکان غیر؟» «بزم مسلم از چراغ غیر سوخت / مسجد او از شرار دیر سوخت» (۴۸، ۲ و ۳). با این همه باید گفت اقبال منتقد غرب و مخالف تقلید از غربیان بود نه غرب‌ستیز و نافی کل تمدن جدید. آنچه برای او اهمیت فراوان داشت این بود که مسلمانان متکی به‌خود باشند و با استقلال به‌استقبال دانش و معارف جدید بروند.

«همت از حق خواه و با گردون ستیز» (۱۹، ۶). او تا آن جا به‌علم و آسایش و توسعه دنیا توجه داشت که طبیعت را رفتار خدا می‌دید و شناخت طبیعت را شناخت خدا می‌دانست و صریحاً اعلام می‌کرد «علم از اسباب تقویم خودی است» (۱۴، ۱۲) و می‌گفت «.؟. حیات ملّیه از تسخیر قوای طبیعت است» (۹۵).

از نگرانیهای دیگر اقبال نفوذ و رسوخ اندیشه ناسیونالیسم و نژادپرستانه و سکولاریسم به‌عالم اسلام بوده است. پیش از این گفته شد که اقبال در عین حال که ملّیت و تنوع اقوام و ملل را به‌عنوان واقعیت عینی و تاریخی می‌پذیرفت امّا عقیده داشت ملیت‌گرایی، هم نافی برادری ذاتی آدمیان است و هم نافی هویت تاریخی و خودی آئینی مسلمانان. چرا که «از حجاز و چین و ایرانیم ما / نوگل یک صبح خندانیم ما» (۱۶، ۱۴). او خود را به‌عنوان یک مسلمان ولد این شجره طیبه می‌دید: «تاک من نمناک از باران او» (۱۷، ۷).

دراین میان یک نکته مهم قابل توجه است. هرچند اندیشه اقبال در مورد ملیت و اسلام از شرایط خاص شبه قاره هند و حتی از محدوده مسلمانان فراتر بوده است. اما نباید فراموش کرد که اقبال در شرایطی قرارگرفته بود که از سوی ناسیونالیسم غربی و مورد استفاده استعمار سخت احساس خطر می‌کرد و می‌دید که زیر پوشش ناسیونالیسم هندی هویت دینی میلیونها مسلمان شبه قاره مورد انکار قرار می‌گیرد. در این مورد باید به‌تاریخ معاصر هند در سده نوزدهم و بیستم مراجعه کرد تا دغدغه‌های اقبال دربارۀ پدیده ملّیت بیشتر قابل فهم گردد. در این صورت، مسئله استقلال پاکستان را می‌توان به‌درستی دریافت و دانست که چرا اقبال در سال ۱۹۳۱ «وطن ملّی» را برای مسلمانان مطرح کرد و طی بیش از یک دهه مبارزه این آرمان

محقق شد.

به‌هرحال آنچه که اکنون مورد نظر ما است اشاره به‌این نکته است که اقبال در شرایطی خاص دربارهٔ ملیت سخن گفته است و بدون درنظرگرفتن آن اوضاع و احوال درک و تحلیل درست سخنان وی چندان ممکن نیست. او نگران محو شدن هویت دینی و خودی اسلامی مسلمانان در متن یک جامعه بزرگ هندو بود که دشمنی‌های عظیمی با مسلمانان از خود بروز داده بودند و ناسیونالیسم هندی می‌توانست به‌تضعیف دین و هویت مسلمانان منجر شود.

پیوست و منابع

۱. دو نکته قابل یادآوری است. اول، ما در این مقال عمدتاً از اشعار فارسی اقبال (*کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، با مقدمه احمد سروش، تهران، از انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۴۳) و بیشتر از دو مثنوی «اسرار خودی» و «رموز بیخودی» سود جسته‌ایم. دوّم، برای این که خوانندگان بتوانند ابیات مورد استفاده را آسان بیابند، شماره و صفحات کلیات اشعار و نیز شماره بیت در همان صفحه را در متن نوشتار آورده‌ایم. بدین ترتیب که رقم اول شماره صفحه است و رقم دوم شماره بیت.

۲. کلیات اشعار مولانا اقبال لاهوری، مقدمه، ص پنجاه.

۳. احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، صص ۸۴ ـ ۸۵.

۴. همان، صص ۷۴ ـ ۷۵.

۵. همان، صص ۷۲ ـ ۷۴.

۶. همان، ص ۶۸.

۷. همان، ص ۲۲۴.

۸. همان، ص ۱۵۶.

۹. همان، ص ۱۲۳.

۱۰. در مورد نقد اقبال بر وحدت وجود بنگرید به‌کتاب «مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال»، عشرت انور، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، صفحات ۱۴۸ ـ ۱۵۵.

۱۱. در این مورد مطالعه کتاب «شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی»

تألیف دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی توصیه می‌شود. نیز کتاب «مشکاة الانوار» تألیف ابوحامد غزالی مفید است.
۱۲. این کتاب به‌وسیله آقای دکتر امیرحسین آریانپور تحت همین عنوان ترجمه و اول بار به‌سال ۱۳۴۷ در تهران با همت «مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی» چاپ شده است.
۱۳. بنگرید به‌کتاب «مولوی، نیچه، و اقبال» تألیف دکتر خلیفه عبدالحکیم. ترجمه محمد بقایی (ماکان) که در سال ۱۳۷۰ به‌وسیلهٔ انتشارات حکمت در تهران به‌چاپ رسیده است.
۱۴. همان، ص ۲۳.
۱۵. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۳۲.
۱۶. همان، ص ۹۷. ضمناً در مورد «اراده» بنگرید به‌کتاب ارزشمند «ذرّه بی‌انتها» اثر معروف مهندس مهدی بازرگان و نیز توضیحات این جانب در کتاب «بازخوانی قصه خلقت» (بویژه بحث روح، عصیان، جبر و اختیار و نقش انسان در جهان) مفید خواهد بود.
۱۷. احیا فکر دینی در اسلام، ص ۸۵.
۱۸. همان، صص ۴ و ۱۳.
۱۹. بنگرید به‌احیای فکر دینی در اسلام، صفحات ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷.
۲۰. همان، ص ۱۰۸.
۲۱. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، صص ۷۲ - ۷۳.
۲۲. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۰۹.
۲۳. همان، ص ۱۸۲.
۲۴. همان، صص ۱۱۲ - ۱۱۳.

خودی در نزد اقبال

از: دکتر عشرت انور ترجمه: م. ب. ماکان

فلسفه‌ی اقبال، اساساً بر «خود» استوار است. خود، هم نقطه‌ی حرکت و عزیمت اندیشه‌ی او، و هم پایه و اساس آن است. این، «خود» است که پیش رویش شاهراهی به مابعدالطبیعه می‌گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود، ادارک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. اقبال مدعی است که به‌این درون‌نگری و مکاشفه دست یافته است. خود، حقیقتی واقعی است. حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با درون‌نگری درمی‌یابیم که خود واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه ادارک کرد. بنابراین، درون‌نگری «خود» اعتقادی صریح و روشن نسبت به‌واقعیت تجربه امان به‌ما می‌دهد. و علاوه براین، درون‌نگری نه تنها واقعیت «خود» را اثبات می‌کند بلکه ذات و ماهیت آن را نیز آشکار می‌سازد. خود ـ آنگونه که از طریق شهود مکشوف می‌شود ـ ذاتاً نیروئی هدایتگر،[1] آزاد و نامیرا است.

ولی، پیروان وحدت وجود منکر واقعیت «خود» شده‌اند. آنان عالم پدیدارها[2] را لاوجود[3] و غیرواقعی می‌دانند و می‌گویند، انسان

نیز پس از آنکه بخارگونه از این جهان در می‌گذرد، با همه‌ی معنویات اخلاقی و آرزوها و مسئولیتهایش به‌تدریج در عدم محو می‌شود. در عرصه‌ی وحدت وجود هیچ عمل، تلاش و پیشرفتی ـ خواه از افراد باشد یا از اقوام ـ ماندنی و نگاه داشتنی نیست.[۴] از اینرو «خود» را وجود حقیقی، یعنی حقیقتی واقعی دانستن مغایر مبنای آئین وحدت وجودی است که نه مرکز محدود تجربه را می‌پذیرد و نه جهان را واقعیتی عینی می‌داند.

اقبال که در آغاز فعالیت فکری خویش مدتی شیفته‌ی آئین وحدت وجودی شده بود، با گذشت زمان به‌خطر عواقب آن پی برد. دلایلش را علیه این شیوه تفکر می‌توان به‌دو قسمت خلاصه کرد:

نخست اینکه، یافته‌های حسی و سطح ادراکی اندیشه نمی‌توانند غیرواقعی به‌شمار آیند. جهان وجود دارد.[۵] در این مورد تردیدی نمی‌توان داشت. ولی، پیرو مشرب وحدت وجود، ممکن است معتقد باشد به‌اینکه حواس ظاهری[۶] ما را گمراه می‌سازند و جهان فقط به‌ظاهر وجود دارد. بنابراین برای جدا شدن از وحدت وجود بیشتر به‌نیروی اندیشه و یقین نیاز است تا تصور و ادراک محض محسوسات و پدیدارهائی که به‌ما ارزانی شده‌اند.

از اینرو اقبال دومین دلیل حیاتی، و یقینی غیرقابل تردید را علیه وحدت وجود اقامه می‌کند: او به‌واقعیت «خود» یا به‌بیان خودش به‌واقعیت «من»[۷] کشانده می‌شود.[۸]

خود، به‌لحاظی و یا به‌هر سبب دیگر واقعیت دارد، و این موضوعی است که حتی مشرب وحدت وجودی نیز نمی‌تواند به‌طور کلی منکر آن شود. پیرو وحدت وجود موظف است تا غیرواقعی بودن هستی جهان محسوس را توضیح دهد. این امر به‌دو طریق

می‌تواند صورت گیرد. یا پدیدارها و محسوسات را می‌توان فیض[۹] خداوند به‌شمار آورد یا از تجلی ذات او دانست. ولی، سرانجام هردو طریق به‌این حقیقت می‌انجامد که در جهان عینی مراتب مختلفی از تجربه وجود دارد.[۱۰] در نتیجه، مراتب برخی از موجودات که پیوند نزدیکتری با ذات خداوند دارند باید واقعی‌تر و حقیقی‌تر از مراتب دیگر موجودات به‌حساب آید. بنابراین، انکار حقیقت و واقعیت برتر خود ـ حتی در زمینه‌ی تفکر وحدت وجودی ـ تقریباً ناممکن است. شاید همین نکته بود که نخستین رشته‌های اندیشه‌ی اقبال راکه تحت تأثیر مشرب وحدت وجودی بود، نسبت به‌آن سست کرد؛ آنگاه متوجه برتری نسبی[۱۱] و واقعیت «خود» بشری بر دیگر پدیدارها شد و برآن تاکید ورزید.

علاوه براین، استادش ***مک تاگارت***[۱۲] نیروئی حیاتبخش در او دمید که پشتوانه‌ی اندیشه‌اش شد. او، پیرو نظریه[۱۳] ***هگل*** در مورد ***مثال مطلق***[۱۴] بود ـ که حقیقت را روح و روان[۱۵] می‌شمارد. ولی، ***روان*** در اصول فلسفه‌ی هگل بالضروره تفریق[۱۶] و تفصیل می‌شود؛ از آنجا که هیچیک از این اقسام شامل کل ***روان*** نمی‌شوند لذا متناهی و محدود می‌باشند.[۱۷] مک تاگارت می‌بیند که در نظریه تفریق روان اثبات «من»های محدود وجود دارد، «من»هائی که تفریقات منحصر به‌فرد [من] مطلق می‌باشند، و بنابراین فقط آنها می‌توانند حقیقت واقعی و موجوداتی جاودان به‌شمار آیند.[۱۸] با این حال، تفریقات محدود و متناهی، وحدت «***مطلق***» را از بین نمی‌برند چراکه وحدت، جوهر و جزو ذات «مطلق» است. این امر فقط در صورتی ممکن است که کل کاملاً در هر جزئی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، وحدت صرفاً در جمع کلی اجزاء قرار خواهد داشت و این اعتبار و اهمیت اجزاء (یا

تفریقات) را بیش از خود **مطلق** خواهد ساخت. علاوه براین، تفریقات یا اجزاء باید کاملاً در «**کل**» یا در «**مطلق**» باشند؛ در غیر این صورت **وحدت مطلق** به درستی در اجزاء متناهی ـ یا به‌تعبیر هگل در تفریقات پراکنده نمی‌شود.

پیوندی این چنین میان کل و اجزاء تنها در جامعه‌ی انسانها قابل فهم و تصور است.[۱۹] در اینجا هر شخصی نماینده کل، و کل شعور و معرفت جامعه است. افراد خودآگاه، کل ـ یعنی جامعه ـ را می‌شناسند؛ کل در شعور جامعه وجود دارد. بنابراین کل کاملاً در هر فردی نمایان می‌شود. علاوه براین، برای آنکه جامعه، کل باشد باید این اجزاء ـ یعنی افراد ـ را داشته باشد. براین اساس، «من»های فردی که متصف به‌معرفت و آگاهی هستند باید به‌عنوان تفریقات ضروری «مطلق» به‌شمار آیند. فقط آنها به‌درستی و به‌طور کامل معرف **مطلق** هستند. از آنجا که تفریق اجتناب‌ناپذیر و منحصر به‌یک هستی منفرد می‌باشند، آنها را باید تنها موجوداتی به‌شمار آورد که حقیقی و جاودان می‌باشند؛ نه آنکه همچون پیروان وحدت وجود، بخارگونه و وهم‌آمیز تصورشان کرد.[۲۰]

به‌نظر می‌رسد این شیوه‌ی تفکر، اقبال را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده باشد چرا که بعد اساس فلسفه‌اش را برآن نهاد. او در نقادی از مشرب وحدت وجود متذکر می‌شود که «خود»، از آن رو که واقعی و موجود است، به‌خلاف نظر پیروان وحدت وجود، پایان آن نمی‌تواند فنای در **مطلق** باشد.[۲۱] اگر چنین شود به‌معنای نفی «من» است. این فکر که من، «ناموجود»[۲۲] و «غیرواقع»[۲۳] هستم؛ هم طغیانی علیه خود فاعل و هم علیه خود مدرک بشر است. Cogito ergo sum یعنی «می‌اندیشم، پس، هستم» گفته‌ی تاریخی دکارت است. هر تفکری

نیاز به‌مدرکی دارد که می‌اندیشد. بنابراین، مدرک فرایند تفکر ما وجود دارد.[۲۴]

این نیز درست است اگر بگوئیم که هر فعلی مستلزم وجود کسی است که آن را انجام بدهد؛ Volo ergo sum یعنی «اراده می‌کنم، پس، هستم»[۲۵] ولی اینها هنوز چیزی بیش از استنباط نیستند؛ و از این فراتر نمی‌روند. تا اینجا، «**خود**» همچنان به‌صورت یک مفهوم باقی مانده است.

آیا می‌توانیم از این مرحله پیشتر رویم؟ اقبال می‌گوید، بله، ما می‌توانیم «خود» را بی‌واسطه درک کنیم. می‌توانیم مستقیماً ببینیم که «خود»، واقعی و موجود است. درواقع «خودیِ»[۲۶] ما واقعی‌ترین چیزی است که می‌توان شناخت. واقعیتش مسلم است[۲۷] بی‌هیچ واسطه‌ای آن را ادراک، و واقعیتش را با درون‌نگری مستقیم اثبات می‌کنیم. ولی این درون‌نگری فقط در لحظاتی امکان‌پذیر است که تصمیمات خطیر می‌گیریم، اعمال متهورانه انجام می‌دهیم و احساسی عمیق داریم. عمل، تلاش و کوشش کنه ژرفای وجودمان را مکشوف می‌دارند؛ و ما مستقیماً به‌وجود خود پی می‌بریم. خود، به‌صورت مرکز هر فعالیت و عملی متجلی است. این مرکز اصولاً هسته اصلی شخصیت ما را شکل می‌دهد؛ که موسوم به«من» است. همین «من» است که در علائق و تنفرات، و داوریها و تصمیمات ما اثر می‌گذارد. وجود و حقیقت و واقعیت این «من» بی‌هیچ واسطه‌ای آشکار است. آگاهی از وجود «من» به‌هیچ روی برپایه استنباط نیست: ادراک مستقیمی است از ماهیت خود. بنابراین، فقط درون‌نگری و شهود است که مطمئن‌ترین زمینه را در مورد وجود و واقعیت «خود» به‌ما ارائه می‌دهد.

اکنون می‌رسیم به‌این سوال که ماهیت «خود» چیست؟ به‌عنوان مثال، غزالی، «خود» را موجودی[۲۸] مستقل می‌داند که دارای حقیقت کامل و متفاوت با حالات ذهنی و تجربه‌هاست. جوهری که بسیط، غیرقابل تقسیم و تغییرناپذیر است.[۲۹] تجربه‌های گونه‌گون ظاهر و زائل می‌شوند اما جوهر روح،[۳۰] برای همیشه به‌همان صورت باقی می‌ماند.[۳۱] ولی این تعریف ما را به‌ماهیت «خود» رهنمون نمی‌شود. چرا که اولاً، «خود»، موجودی[۳۲] مابعدالطبیعی است و چنان فرض شده است که شرح و تفسیر تجربه‌های ما با اوست. ولی تجربه‌هایمان در «خود» ـ مثل رنگ در جسم ـ جزو ذات آن می‌شوند ـ آیا رابطه‌ی این تجربه‌ها با «خود» مثل ارتباط کیفیات[۳۳] با جوهر مادی[۳۴] است؟[۳۵] به‌تحقیق نه. در ثانی همانطور که کانت هم متذکر می‌شود وحدت تجربه که بسیط بودن و لاجرم تغییرناپذیر بودن جوهر روح برآن مبتنی است، دلیل بر غیرقابل تقسیم بودن یا تغییرناپذیر بودن آن نیست.[۳۶] ثالثاً این نظریه نمی‌تواند پدیده‌های روانشناسانه شخصیت دوگانه را توضیح دهد.[۳۷] بنابراین، نحله مابعدالطبیعی اندیشه از هیچ سوئی ما را به‌ماهیت «خود» سوق نمی‌دهد.

مکتب روانشناسی سنتی نیز چنین است. روانشناسی، «خود» را جریان صرف احساسات، عواطف و اندیشه به‌شمار می‌آورد؛ و آنها را ـ بی‌آنکه بگوید چگونه یکی با دیگری مرتبط است ـ جداگانه مورد مطالعه قرار می‌دهد. چنان می‌پندارد که «خود» صرفاً تجمعی از تجربه‌ها است. ولی «خود» فقط مجموعه‌ای از تجربه‌ها نیست. در پس تمامی تجربه‌های گونه‌گونه وحدتی درونی و باطنی نیز وجود دارد. همین وحدت است که محور همه‌ی تجربه‌ها؛ و اس و اساس تجارب ماست. روانشناسی،این ماهیت درونی «خود» رافهم نمی‌کند.

اقبال می‌گوید، عقل‌گرائی[۳۸] و تجربه‌گرائی[۳۹] را باید به‌حال خود واگذاریم و به‌کنه ژرفای آگاهی[۴۰] و شعور خویش رو کنیم، و متوسل به‌درون‌نگری و شهود شویم. در شهود است که ماهیت حقیقی و ذات «خود» آشکار می‌شود. ولی توصیف «خود» ـ بدان نحو که با درون‌نگری متجلی می‌شود ـ با کلام و زبان متداول کاری بس دشوار و پرخطر است. زبان، برای بیان بسیاری از تجربه‌های تازه با آگاهیهای برتر، وسیله‌ی مطلوبی نیست. بنابراین، چنانچه از نارسائی اصطلاحات و عبارات که در این خصوص و بسیاری زمینه‌های دیگر وجود دارد چشم بپوشیم، زبان گامی خاص در بررسی و در نگریستن به‌ماهیت «خود» است.

درست است که «خود»، آنطور که روانشناسان اظهار می‌دارند، تجربه‌های فانی و گذرنده است. ولی به‌هیچ روی نباید پنداشت که این تجربه‌ها از یکدیگر جدا و مجزا می‌باشند. زیرا هرگز تنها قرار نمی‌گیرند، و هرگز مجزا ملاحظه نشده‌اند. خود، تجربه مداوم و بی‌وقفه است؛ و جریان دائمی احساسات، عواطف، علائق و امثال اینها می‌باشد. در ما «توالی[۴۱] بدون تغییر» وجود دارد؛ که حرکت محض است. علاوه براین، در پس تمامی این عواطف گونه‌گون وحدتی وجود دارد که تجربه‌های متعدد را همچون دانه‌های مروارید به‌رشته می‌کشد. از اینرو، همانطور که برگسون می‌گوید در اینجا، کثرتی در وحدت و وحدتی در کثرت وجود دارد.

البته، در اینجا منظور از وحدت آنست که تجربه‌های مختلف با یک «خود»[۴۲] واحد حس می‌شود ـ یعنی با یک «من»[۴۳]. این، من است که جریان علائق و تجربه‌ها را حس می‌کند. **من**، خویش را با فعالیتش در می‌یابد و ادراک می‌کند. **من** اصولاً شناسا و ادراک‌کننده است. ولی

این ادارک تنها در صورتی برایش حاصل خواهد شد که فعالیتش دارای هدف باشد. بی‌مجاهده ادراک حاصل نمی‌شود، و هیچ مجاهده‌ای بی‌هدف نیست. براین اساس، «خود» پیوسته در جهتی پیش می‌رود. بنابراین ماهیت اصلی آن جهت‌نمائی و هدایتگری است.[۴۴]

از اینرو، حیات «خود» اصولاً در «وضع اراده»[۴۵] آن قرار دارد. درواقع وجودش بستگی به‌عمل، آرزو و ذوقش دارد. انسانی که از اینها عاری باشد از حیات عاری است. زندگیمان مرادف است با آرزوها، ذوقها و شوقها. هرقدر که اینها را بیشتر بیازمائیم، مرتبه‌ی حیاتمان تعالی بیشتری می‌یابد. همه‌ی هستی ما برشالوده‌ی حیاتی استوار است که آمیزه‌اش از آرزوها و اعمال است. چنانچه اینها نباشند زندگیمان بی‌روح و عاری از تحرک خواهد شد. آرزوها برای خودشان نیرو و قدرتی خلاق دارند که ما را به‌زندگی و عمل برمی‌انگیزانند. افقهای تازه و آرمانهای نو عرضه می‌کنند؛ همه‌ی وجودمان تحت تأثیرشان سرشار از حیات می‌شود و انوارشان ما را در خود می‌گیرد. این نیروی خلاق آرزوها، یا به‌تعبیر اقبال «سوز»، هسته‌ی اصلی شخصیت ما را شکل می‌دهد. پرتو همیشه تابان آرزوها و تمنا[۴۶]ها شخصیت «من» را رشد و گسترش می‌دهند و آن را قوی و نیرومند می‌سازند. برخی از خطوط فکری سعی کرده‌اند بیاموزانند که باید خود را از آرزوها رها سازیم و از قید این اندیشه که زندگی متعالی سردر آرزوها دارد، به‌در آئیم؛ چنین فکری ـ با توجه به‌آنچه گفته شد ـ خطا و از پایه نادرست است.

دیگر اینکه، آرزوها با محبت یا «عشق» بسیار قدرتمند و توانا می‌شوند. عشق، آنها را زنده‌تر، سوزنده‌تر و تابنده‌تر می‌سازد. تنها از

عشق است که آدمی جریان خروشان و همیشه تازه‌ی آرزوها، خواستها، اشتیاقات و خواهشها را مدام حس می‌کند. بنابراین، عشق، به‌زندگی معنا و نیروی تازه می‌دهد. «من» از عشق استحکام می‌پذیرد. واژه عشق در مفهوم بسیار وسیعی به‌کار می‌رود و به‌معنای میل به‌جذب شدن و جذب کردن است. متعالی‌ترین شکل آن آفریدن ارزشها و آرمانها و تلاش برای تحقق آنهاست.[۴۷]

ولی، تمامی آرزوها خواه از عشق قدرت بیابند یا نیابند، در جهتی پیش می‌روند. آروزها مستلزم محیط می‌باشند. بدون ارتباط داشتن با جهان عینی، نه می‌توانند رشد کنند و نه حتی می‌توانند باقی بمانند. از اینروست که حیات «من» بستگی به‌استوار شدن پیوندش با یک واقعیت عینی دارد ـ یعنی جهان، جامعه و اجتماع یا حقیقت غائی. «خود» نمی‌تواند در انزوا و تنهائی رشد کند.

ولی، همانطور که پیش از این گفته شد، «من» در هر مرحله‌ای باید با یک غیر من رویارو شود. در اینجا سؤال مهمی پیش می‌آید. آیا «من» نحوهٔ فعالیتش را خودش تعیین می‌کند یا اشیائی که در خارج از او قرار دارند؟ سوال به‌مفهوم متعارفش یعنی اینکه آیا آدمی مختار است یا نه؟ ظاهراً به‌نظر می‌آید فعالیت «من» در محیط کنونی خویش با عوامل متعددی که او را احاطه کرده‌اند، تعیین می‌شود. می‌گویند که همه‌ی فعالیتهای ما را، در نهایت، نیازهای مادی و شرایط جسمی تعیین می‌کنند.[۴۸] اینها هستند که ما را به‌عمل وا می‌دارند. تمامی اعمال ما به‌طور مکانیکی سر در قانون علیت دارند. در اینجا مقصود از علیت آنست که هر رویدادی الزاماً بستگی به‌رویداد قبلی دارد و با آن معین می‌شود. مقدماتِ[۴۹] مسلم، به‌صورتی اجتناب‌ناپذیر به‌نتایج قطعی و مسلم می‌انجامند. از آنجاکه هیچ عملی بدون مقدمات لازم

وجود ندارد، لذا همه‌ی اعمال ما را آنها تعیین می‌کنند. از اینرو آزادی و اختیار به‌هیچ روی وجود ندارد. این احتمال وجود دارد که شرایط تعیین‌کننده الزاماً مادی نباشند، بلکه ذهنی باشند. احساسات و افکار ما سر در اندیشه‌ها و احساسات قبلی دارند و با آنها تعیین می‌شوند. یک احساس به‌احساس دیگر کشانده می‌شود و آخرین اندیشه به‌طور علی[۵۰] متصل به‌اندیشه‌ایست که برآن مقدم است. بنابراین، نه تنها پدیدارهای مادی بلکه دنیای فعالیت ذهنی و فکری ما نیز به‌قوانین مکانیسم و جبری بسته‌اند. هیچ اختیاری ـ خواه در جهان خارج از ما، یا در «خود» درون ما ـ وجود ندارد.

ولی اگر اندیشه و عمل از راه علت توصیف شوند به‌دو نتیجه می‌رسیم: نخست اینکه، فرایندهای اندیشه فرایندهای حکم[۵۱] [یا تصدیق] نیستند؛ احکام [و تصدیقات] نه حقیقی‌اند و نه کاذب. و هم اینکه هیچ اندیشه و فلسفه‌ی تازه‌ای نمی‌تواند روی زمین وجود داشته باشد.[۵۲] همه‌ی اندیشه‌های ما به‌ناچار و تماماً با اندیشه‌های مقدم و افکار پیشین تعیین می‌شوند. اندیشه مختار نیست؛ در بند نسبتها و رابطه‌های معین و مکانیکی است. دوم اینکه، چون اعمال آدمی ثابت و معین است به‌هیچ روی نمی‌توان توجیه کرد که آنها ناشی از خواست معیارهای اخلاقی او باشند و دستورات اجتماعی و سیاسی را به‌او تکلیف کنند. بنابراین اخلاق خیال باطل است، چراکه پذیرش یا عمل به‌اصول آن به‌اختیار بشر نیست. اعمال ما، به‌مانند انگیزه‌هایمان، تعیین شده و الزامی هستند.

دیگر اینکه، به‌خلاف نظر روانشناسان، اندیشه اصولاً عملی مکانیکی نیست. حتی اگر منباب استدلال فرض کنیم که اندیشه از راه علی با احساسات، عواطف و تصورات مرتبط است، باز «خود»

حکم‌کننده[۵۳] و قضاوتگری علاوه براین احساسات و تصورات وجود دارد، و بدانها چنان می‌نگرد که گوئی از بالا نظاره‌اشان می‌کند. احساس می‌کند در انتخاب راه آزاد است. به‌هر موضوعی که بخواهد می‌اندیشد. این امر، زیربنا و افتراض[۵۴] اصلی هر معرفتی است. بدون این افتراض، معرفت فی‌نفسه غیرممکن، و جستجو برای یافتن حقیقت کاری صرفاً عبث خواهد بود. از سوی دیگر، ممکن است اندیشه‌ای به‌اندیشه‌ی دیگر ختم شود یا برآن اثر بگذارد، ولی ارتباط میان این دو ارتباطی براساس ضرورت نیست.[۵۵] «خود» حکم‌کننده در قبول، رد و یا دست یافتن به‌اندیشه‌ی دیگران مختار است. مثل یک قاضی و حکم، اندیشه را بی‌طرفانه و آزادانه مورد داوری قرار می‌دهد. افکار و فلسفه‌هایمان، مثل قضاوتهایمان، تعبیر انتخاب آزاد و اراده‌ی مختار ما هستند. هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند نظرمان را به‌خود جلب کند مگر آنکه مورد تائید اراده‌ی ما باشد. اراده‌ی ما در بنای اندیشه و فلسفه‌هایمان نقشی مهم ایفا می‌کند.[۵۶] اراده، هسته‌ی اصلی، شخصیت ماست. «من» در حال سعی و تلاش است. بنابراین، اراده همان «من» است که اندیشه‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. و این ارزیابی از روی اختیار است.

علاوه براین، در فعالیت هدفمند زندگی حقیقت مسلمی وجود داردکه نشان می‌دهد نیروئی ما را از پشت به‌جلو می‌راند؛ و ما آگاهانه به‌سوی آینده می‌رویم[۵۷] هریک از فعالیتهای ما هدفی به‌دنبال دارد. زندگی ما زندگی فعالیت غایتمند است. ممکن است گفته شود که نیروی جذب کننده‌ی مقصود یا غایت، ما را به‌اجبار یا ضرورتاً به‌سوی خود می‌کشاند. در آن صورت نوعی علیت معکوس[۵۸] وجود خواهد داشت که جائی برای اختیار باقی نخواهد گذاشت. اولاً،

غایت یا نتیجه، فرض خود ماست.[۵۹] ما خودمان، غایت و هدفی در برابرمان قرار می‌دهیم. «من» بی‌وقفه در خویش آرزوها و اهداف تازه می‌پروراند. انتخاب اهداف و نتایج جز به‌خود «من» به‌چیز دیگری بستگی ندارد. ثانیاً ما از طریق اعمال و تمنیات[۶۰] خویش ـ خواه اخلاقی باشند یا غیراخلاقی ـ مستقیماً به‌علیت شخصی[۶۱] خویش پی می‌بریم.[۶۲] وقتی اراده می‌کنیم، می‌دانیم این ما هستیم که اراده کرده‌ایم. به‌این ترتیب، اختیار را می‌توان مستقیماً درک کرد؛ که فعال و آرزومند، بی‌واسطه در وجودمان حس می‌شود. بنابراین همان طور که کانت می‌اندیشید، اختیار از اصول موضوعه[۶۳] و مسلمات نیست که فرض کنیم اخلاق را امکان‌پذیر می‌سازد، بلکه واقعیتی از خودآگاهی بشری است. با درون‌نگری به کنه ژرفای «خود» خویش فرو می‌رویم و بی‌واسطه درمی‌یابیم که فعال و مایشاء است. پس اختیار، استنتاج[۶۴] نیست. «من»، بی‌واسطه به‌علت فاعلی[۶۵] بودنش پی می‌برد و درمی‌یابد که به‌هیچ عاملی بستگی ندارد.

درواقع، همانطور که هالدین[۶۶] متذکر می‌شود، علیت مکانیکی به‌هیچ روی بیانگر پدیدارهای حیات نیست: و نمی‌تواند قائم به‌خود بودن[۶۷] پدیدارها و تکثیر[۶۸]شان را توصیف کند.[۶۹] حتی در حوزه‌ی امور مادی نیز تشخیص و تمایز رابطه‌های خود و غیر خود از ابداعات «من» است. علیت مکانیکی، حقیقت نهائی نیست. نمی‌دانیم چرا رویدادی به‌رویداد دیگر مربوط است. ولی «من» به‌ناچار باید در شرایطی زندگی کند که آن شرایط مانع و رادعی برای فعالیت و آزادیش ایجاد می‌کنند. تنها با زیر سلطه درآوردن این شرایط است که «من» می‌تواند به‌فعالیت آزاد خویش بپردازد. بدین سبب اندیشه، جهان را به‌واحدهای مصنوعی بسیار زیادی از پدیدارها تقسیم

می‌کند، که باید آنان را به‌صورت به‌هم مرتبط، ادراک کرد. این امر امکان آن را به‌ما می‌دهد تا نظارت عالیه‌ای براین شرایط داشته باشیم و «من» نیز می‌تواند به‌فعالیتی بدون مانع بپردازد. از این رو اندیشه را نیز باید طریقی غیرمستقیم به‌جانب اختیار دانست. این نظر با اختلاف آشکاری که میان جهان حیوانی [۷۰] و بشری است، ابعاد وسیع می‌یابد. حیوانات، چون از فکر بی‌بهره‌اند، شرایط مادی را به‌همان صورت که وجود دارد، می‌پذیرند و زندگیشان را براساس محدودیتها و احتیاجاتی که برآنها تحمیل شده به‌پایان می‌برند. ولی آنها هم در تحرکات خویش که موافق یا مخالف محیطشان باشد، آزادی نسبی دارند. انسان نیزگرچه در محیطی زندگی می‌کند که به‌نظر می‌آید به‌او داده شده است، ولی این قدرت را دارد که آن را مطابق اراده‌ی خویش درآورد. اختیارش در اعمال او، و در هرکاری که برای تغییر شکل و پیرایش پدیدارها انجام می‌دهد، متجلی می‌شود. ولی اگر شرایط مادی، مانعی در راه اختیارش ایجاد نماید، قدرت آن را دارد که خویشتن را برسر آن فدا کند. بنابراین، مانع و رادعی که در مسیر فعالیتمان ایجاد می‌شود، بینش و نیروی «من» را فزونی می‌دهد. این امر ما را خودآگاه می‌سازد، وکمکمان می‌کند تا درکنه ژرفای قلبمان آرمان و هدفی آزاد و شخصیتی مختار را بیابیم.

اینکه می‌گویند نظر قرآن در مورد سرنوشت و تقدیر با موضوع اختیار در تقابل است، [۷۱] صحیح نیست، زیرا سرنوشت برای «من» برنامه‌ای تعیین شده نیست. «من» در انتخاب و عمل مخیر است. سرنوشت، درون‌یابی [۷۲] «من» است. «من» با توانائیها و امکانات درونیش محدود شده است. ولی، محدودیت الزاماً جبر را برما تحمیل نمی‌کند. «من» در عرصه‌ی مقدورات و امکانات خویش

مختار است.

من، نه تنها آزاد، بلکه جاودان و سرمدی است؛ این چیزی است که درون‌نگری و شهود به‌ما می‌گوید، آنچه که اقبال آن را باور دارد. جاودانگی به‌صورتهای مختلف تصور شده است. ابن رشد، عقل[۷۳] را به‌صورت کلی[۷۴] و سرمدی[۷۵] تصور کرده است، که برتر از فردیت[۷۶] [شخصیت] است. از اینرو عقلی که در اشخاص محدود ظاهر می‌شود، هرگز فانی نمی‌گردد.[۷۷] درواقع جاودانگی فردیت نوع بشر همین است.

نظر نیچه[۷۸] در مورد جاودانگی برمبنای این پنداشت (فرضیه) علمی است که ـ نیرو هرگز از بین رفتنی نیست؛ و جهان وحدت بسته‌ایست که در آن هیچ نیروئی هدر نمی‌رود. از آنجا که مقدار نیرو ثابت است، ترکیبات مختلف مراکز نیرو بارها و بارها دور می‌زنند. مرگ نمی‌تواند سبب هدررفتن نیرو شود؛ بلکه تنها بدان معناست که مراکز نیرو فقط برای آنکه پس از یک فاصله‌ی زمانی بار دیگر رجعت کنند، وحدتشان را از دست می‌دهند. نظریهٔ **دور جاودان**[۷۹] نیچه این است.[۸۰] ولی این جاودانگی «ناپایدار» است.[۸۱] نیچه، «من» و «تو» را جاودان نمی‌شمارد؛ بلکه نیرو و فرایند آن را در مراکز متناهی، جاودان می‌انگارد. این استدلال دارای همان ماهیت استدلال ابن رشد است که عقل راکلی و جاودان به‌شمار می‌آورد و تجلی و ظهور آن را در «من» متناهی مرحله‌ای موقتی در تجربه‌اش می‌داند.

نظریه جهش و خیزش در فلسفه برگسون[۸۲] نیزکه به‌نظر او اصل کلی هر تجربه‌ای است، از این دست است.[۸۳] او می‌گوید **خیزش یا حیات** پیوسته و بی‌وقفه خود را به‌شکلها و قالبها و افراد و اشخاصی تازه می‌نمایاند. قالبها پس از مدتی از بین می‌روند؛ ولی با از میان رفتنشان،

حیات متوقف یا فنا نمی‌شود. زندگی بی‌پایان و جاودان است. فرایندی است مستمر و بی‌وقفه از تجلیات و تلاشهای تازه. اما این نظریه فقط جاودانگی حیات را اثبات می‌کند نه جاودانگی افراد را. آنچه در طلبش بودیم، جاودانگی شخصی نیست.

کانت نیز جاودانگی شخصی را قبول دارد. استدلال او در این مورد بیشتر اخلاقی است. به‌نظر او قانون اخلاقی باید از بزرگترین خوبی[۸۴] که متضمن دو عامل نامتجانس فضیلت تام[۸۵] و سعادت تام[۸۶] است پیروی کند.[۸۷] ولی تحقق آن در این زندگی کوتاه میسر نیست. بنابراین، جاودانگی را باید اصل مسلمی فرض کنیم، یعنی، هستی پایدار و پیشرفت و تکامل نامحدود برای فرد. البته این جاودانگی شخصی است. ولی استدلال [کانت] مبتنی براین فرض است که کمال فضیلت و سعادت «به‌طریقی» میسر است. با این وجود، معلوم نیست چرا باید برای این سازگاری زمان نامحدود لازم باشد.[۸۸] اگر این تکامل فضیلت تام با سعادت تام، به‌هیچ وجه پیش نیامده باشد، به‌طور قطع در نقطه‌ای در زمان آینده روی خواهد داد؛ و این بدان معناست که برای چنین تکاملی زمان نامحدود لازم نیست؛ و درنتیجه روح[۸۹] نیازی به‌جاودان بودن ندارد.

با این همه، «من» در لحظه‌های خطیر تصمیم‌گیری و عمل، خودمختاری و آزادی خویش را درک می‌کند. شهود مستقیم و تزلزل‌ناپذیری نسبت به‌علیت آزاد و حرکتی که به‌اختیار از او سر زده، دارد. از اینروست که آن را باید فراسوی مقولات زمان و مکان ـ که وادارمان می‌سازند تا اشیاء را در پیوندهای مکانیکی و رابطه‌های الزامی بنگریم ـ طبقه‌بندی کرد. در فیزیک، زمان با مکان مرادف است. رویدادی به‌دنبال رویداد دیگر می‌آید؛ و زمان چیزی بیش از

این پیوند تسلسلی نیست. این امر هر رویدادی را ثابت و معین، و الزامی می‌سازد؛ و بنابر خصیصه‌ی تسلسلی بودن زمان، حتی در مورد خود ما نیز قویاً مصداق دارد، زیرا هراحساس و اندیشه‌ای، نتیجه‌ی ضروری مقدمات آنست. ولی آنگاه که در خود به‌شهود و درون‌نگری می‌پردازیم در می‌یابیم زمان دیگری وجود دارد که ذاتاً تسلسلی نیست. این «زمان»، همانطور که برگسون هم در موردش می‌گوید، استمرار محض است ـ یعنی توالی بدون تغییر. حرکت محض است؛ و این حرکت را می‌توانیم با مشاهده‌ای که خود درونی ما به‌عمل می‌آورد درک کنیم. در اینجا پی می‌بریم که من فعال خودش پیوسته در حال حرکت و کار و بدنبال آرزوهایش هست. من، فاعل مختار است و با آرزوها و آرمانهایش آزادانه تصمیم می‌گیرد. حرکت آزاد «من» به‌منظور تحقق آرمانها و آرزوهای متعالی، این احساس را دراو به‌وجود می‌آورد که در سلسله مراتب وجود و هستی عنصری پایدار است.[۹۰] پس حرکت و عمل، این بینش را به‌ما ارزانی می‌دارد که «خود» جاودان است. با درون‌نگری می‌توانیم حتی در همین حیات نیز نگاهی به‌جاودانگی خویش بیندازیم.[۹۱]

ولی اقبال در این زمینه اندیشه‌ی تازه‌ای عرضه می‌کند. به‌نظر او، «من»هائی وجود دارند که خودآگاهی در آنها فقط کورسوئی می‌زند. از اینرو قادر نیستند تا نگاهی به‌کنه ژرفای قلب خویش بیندازند. براین اساس، خود را دربرابر هستی پایدار[۹۲] و مختار و بالنده حس نمی‌کنند. مثل گُلی خوشبوی در هوای تفتیده‌ی صحرا پژمرده و نابود می‌شوند. پس، جاودانگی «حق ما نیست. باید با تلاش شخصی حاصل شود.»[۹۳] آدمی با اعمالش رشد می‌کند و خودآگاهیش را قدرت می‌بخشد. علاوه براین، تنها از طریق عمل است که ما می‌توانیم

خویشتن را جاودان، و کامل سازیم. با عمل است که درک می‌کنیم جاودانه‌ایم؛ و جاودانگی را بی‌واسطه در می‌نگریم. آهنگ جاودانگی با عمل و تلاش عمق و گسترش می‌یابد.

پیوست و منابع

1. directive
2. world of Phenomena
3. non - existent
4. *The Secrets of the self* by R. A Nicholson. P. xviii.

۵. *بازسازی اندیشه*. ص ۲۲ و نیز:
The secrets of The self sec. vii, Lines 630 - 70

6. senses
7. ego
8. *The secrets of The self*. P. xvii.
9. emanation
10. *Metaphysics in persia* by Iqbal, pp. 116 134, 135, 155.
11. relative superiority

۱۲. Mc Taggart استاد اقبال در کمبریج در فاصله‌ی سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ ـ م.

13. doctrine
14. Absolute Idea
15. spirit

۱۶. differentiation؛ دو چیز مشابه که تبدیل به‌دو چیز متفاوت شوند. ـ م.
۱۷. برای اطلاع از نظریه هگل در مورد تفریق روان، ر.ک: سیر حکمت فروغی.

18. *Hegelian Cosmology* by Mc Taggart. P. 710
19. Ibid, P. 13.
20. Ibid, P. 37.
21. *The secrets of The self*, P. xviii.
22. non - existent
23. non - real

24. *Zaboor - i - Ajam* by Iqbal P. 237.

۲۵. اقبال در *بازسازی اندیشه* می‌گوید: «من... دلیل واقعی عینی بودن خود را در من می‌اندیشم دکارت نمی‌یابد، بلکه در من می‌توانم، کانت کشف می‌کند.» (ص ۲۰۶)

26. selfhood

27. *Piam - i - Mashriq* by Iqbal, 38.

۲۸. entity کائن.

۲۹. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۱۵

۳۰. soul substance منظور از این اصطلاح ذات و ماهیت «من» است.

۳۱. ر. ک: *بازسازی اندیشه*. ص ۱۱۶ ـ م.

32. entity

33. qualities

34. material substance

۳۵. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۱۶

۳۶. همان.

۳۷. همان.

38. rationalism

39. empiricism

40. consciousness

41. succession

42. ego

43. I

۴۴. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۱۹

45. will - attitude

46. asperation

47. *The secrets of The self*, by R. A. Nicholson P. xxv.

۴۸. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۲۱

49. antecedents

50. causally

51. Processes of judgment

52. *Metaphysics in persia, P. 36*

53. judging self

۵۴. assumption مرادف postulats (مسلمات) ابن‌سینا در تعریف آن در رساله

نجات می‌گوید: «مقدماتی است که فی‌نفسه بین و ثابت نیستند اما متعلم آنها را می‌پذیرد و اثبات آنها یا در علم دیگری است و یا بعداً در همان علم، مورد بحث واقع می‌شوند.» قضیه مسلمی که فرض و وضع می‌شود تا پایه استدلال قضایای دیگر قرار گیرد. (ر.ک: فرهنگ فلسفی)

55. *Metaphysics in Persia* P. 96.

۵۶. بحث اقبال در سیر *فلسفه در ایران* برمحور این موضوع است. نگاه کنید به‌مقدمه و فصل پنجم این کتاب.

۵۷. *بازسازی اندیشه* ص ۱۲۴.

58. converse causality

۵۹. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۲۴

60. aspirations

61. Personal causality

۶۲. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۲۵

63. postulate

۶۴. inference استخراج نتیجه از مقدمات.

65. efficient cause

66. Haldane

67. self - maintenance

68. reproduction

۶۹. ر.ک: *بازسازی اندیشه*. ص ۵۱ - م.

70. animal world

۷۱. ما همه چیز را به‌اندازه آفریده‌ایم (قمر: ۴۹). علاوه برآیه‌ای که مولف ذکر کرده بخش آخر آیه ۲ از سوره فرقان نیز، همین معنا را می‌رساند. «... و خلق کل شی فقدره تقدیرا.» (همه چیز را آفرید و آن را به‌اندازه کرد اندازه دقیق.) ترجمه ابوالقاسم پاینده.

72. inwardreach

73. intellect

74. universal

75. eternal

76. individuality

77. *Philosophy in Islam*, by Boer. PP. 194 - 95

78. Nietzsche

79. Eternal Recurrence

80. *Will - to - Power*, by Nietzsche, vol. 11, sec. 1066, P. 430

۸۱. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۳۲

۸۲. Elan vital یا Forward vital، که در فلسفه‌ی برگسون، تحول و تکامل موجودات به‌آن نسبت داده می‌شود. او معتقد است که در طبیعت قوه‌ای وجود دارد که آن را به‌سوی حیات می‌کشاند و آن قوه را «خیزش حیاتی» یا elan vital می‌خواند.

۸۳. اقبال نیز که در آغاز مدتی برمشرب وحدت وجودی بوده، همین برداشت را داشته است.

84. greatest good

85. Perfect virtue

86. Perfect happiness

۸۷. به‌عقیده‌ی کانت، سعادت و شادی بدون فضیلت میسر نیست، اما به تجربه ثابت شده است که سعادت ملازم با فضیلت هم نیست، پس نه سعادت مایه فضیلت است و نه فضیلت مایه سعادت، بلکه این هردو باید با هم ترکیب شود که از ترکیب آنها خیر تام که کمال مطلوب هرطالبی است دست می‌دهد. ممکن است عقل نظری از اثبات این امر ناتوان باشد ولی عقل عملی به‌یقین برآن حکم می‌کند. اقبال در بازسازی اندیشه این نظر کانت را مورد ارزیابی قرار داده می‌گوید: «از نظر کانت جاودانگی روح خارج از چشم‌انداز عقل نظری، از اصول موضوعه‌ی عقل عملی می‌باشد، و امر بدیهی خودآگاهی اخلاقی انسان است. آدمی طالب و خواهان خیر اعلی می‌باشد که هم متضمن پرهیزگاری و فضیلت است و هم شادی و سعادت با خود دارد. اما براساس نظر کانت، فضیلت و سعادت، و وظیفه و تمایل، مفاهیمی نامتجانس هستند. وحدت این دو در کسی که خواهان خیر اعلی است با زندگی کوتاه جهان محسوس میسر نیست. پس به‌این نتیجه سوق داده می‌شویم که، اصل مسلمی به‌نام بقای حیات [روح] برای رسیدن تدریجی انسان به‌کمال لازم است تا وحدت مفاهیم مانعةالجمع فضیلت و شادی در او امکان‌پذیر شود، و لاجرم چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه بگوئیم خدائی وجود دارد که این وحدت را فراهم می‌آورد. ولی معلوم نیست چرا [کانت] به‌کمال رسیدن فضیلت و شادی را نیازمند زمان نامحدود می‌داند، و خدا چگونه می‌تواند میان مفاهیم مانعةالجمع اتصال و وحدت برقرار سازد. این براهین مابعدالطبیعی غیرقاطع و بی‌نتیجه بسیاری از متفکران را بدانجا کشانده است که خود را محصور در اعترضات ماده‌گرائی جدید ببینند که خلود روح را نفی می‌کند و خودآگاهی را صرفاً وظیفهٔ خاص مغز انسانی می‌داند که با توقف کار مغز از پویائی باز می‌ایستد» (ص ۱۲۹ و ۱۳۰)

۸۸. کانت، جاودانگی را برپایهٔ خیر تام قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را مبتنی بر خیر اعلی یعنی تکامل اخلاقی می‌داند. به‌هرحال اقبال هردو را به‌یکسان مورد ارزیابی و انتقاد قرار می‌دهد.
۸۹. نفس انسان
90. *The Secrets of the Self* by R. A. Nicholson P. xiii.
۹۱. به‌طوری که پیداست اقبال مساله‌ی جاودانگی را بیشتر متعلق به‌قلمروی دین می‌داند تا مابعدالطبیعه یا اخلاق. از این رو استدلالهای وی در مورد جاودانگی اساساً مبتنی بر قرآن است.
قرآن می‌گوید من بشری راکه سیر تکاملی آن سالهای بسیار زیاد طول کشیده است نمی‌توان مثل یک برگ خشکیده دور انداخت (قیامه: ۳۶). این نکته نشان می‌دهد که آدمی از لحاظ رشد و تعالی، امکانات نامحدودی دارد. علاوه براین، قرآن به برزخ اشاره می‌کند (مومنون: ۱۰۲) که می‌تواند به‌معنای حالتی از خوداگاهی باشد که با تغییر در وضع «من» نسبت به‌زمان و مکان مشخص می‌شود. نظری که اکنون در مورد زمان و مکان داریم مبتنی بر ساختمان کنونی جسم ماست. تلاشی این ساختمان باید تغییری از لحاظ زمان و مکان نیز به‌دنبال داشته باشد و شاید که ما با از بین رفتن جسم از حالتی به‌حالت دیگر برویم و جاودان شویم...
علاوه براین، قرآن سخن از رستاخیز می‌گوید که هریک از ما تنها به‌پیشگاه خدا خواهیم رفت (مریم: ۹۵) این بدان معناست که هستی محدود ما بخارگونه نیست. اینجاست که فرد متناهی خواستار تقرب به‌نامتناهی می‌شود.
92. permanent existence
۹۳. *بازسازی اندیشه*، ص ۱۳۷

آزادی و جاودانگی من بشری[1]

قرآن فردیت و بی‌مانندی انسان را با بیان ساده و موثر خود مورد تاکید قرار می‌دهد، که به عقیدهٔ من، دربارهٔ سرنوشت او به‌عنوان واحدی از زندگی، نظری صریح و قطعی دارد. نتیجه‌ی این نظر قرآن در مورد انسان به‌عنوان فردیتی است که مانند ندارد، یعنی اینکه او تنها مسئول کرده‌های خویشتن می‌باشد، و برای یک فرد غیرممکن است که بار دیگری را هم بردوش کشد، بنابراین قرآن ثواب خریدن و عقیده رستگاری[2] [اینکه کسی گناه دیگری یا دیگران را به گردن بگیرد] را نفی می‌کند[3]. سه موضوع کاملاً روشن و مشخص در ارتباط با انسان از قرآن فهمیده می‌شود:

(I) اینکه انسان، برگزیده خداست:

«پس از آن پروردگارش برگزیدش و توبه او پذیرفت و هدایتش کرد»

(طه: ۱۲۲)

(II) اینکه انسان، با همه‌ی اشتباهاتش، جانشین خدا در زمین است:

«و چون پروردگارت به‌فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی پدید می‌کنم. گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌کنی که تباهی کند و خونها

بریزد! و ما تو را به‌پاکی می‌ستائیم و تو را تقدیس‌گویانیم. گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

(بقره: ۳۰)

«اوست که شما را جانشینان این سرزمین کرده و بعضیتان را به‌مرتبت بالای بعض دیگر برده تا دربارهٔ چیزهائی که به‌شما داده آزمایشتان کند...»

(اعراف: ۱۶۶)

(III) اینکه انسان، امانت‌دار یک شخصیت آزاد است که به‌مسئولیت خویش آن راپذیرفته:

«ما این امانت به‌آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم و از برداشتن آن اباکردند و از آن بترسیدند و انسان آن را برداشت که وی ستم‌پیشه و نادان بود.»

(احزاب: ۷۲)

ولی تعجب‌آور خواهد بود اگر بدانیم وحدت و یگانگی خوداگاهی انسان که مرکز شخصیت او را شکل می‌دهد، هرگز به‌صورتی واقعی در تاریخ اسلام مورد توجه قرار نگرفته است. متکلمان، روح را نوع لطیف‌تر ماده یا صرفاً عرَض می‌دانستند که با جسم از بین می‌رود و دوباره در روز داوری آفریده می‌شود. فلاسفه‌ی اسلامی از دستگاه فکری یونان الهام می‌گرفتند. در مورد دیگر مکاتب، لازم به‌ذکر است که گسترش اسلام سبب شد تا جوامعی مثل نستوریها، یهودیها و زرتشتیان که دارای اعتقادات متفاوتی بودند وارد اجتماع اسلامی شوند، که نگرش فکری آنها با آن فرهنگی شکل گرفته بود که مفاهیمش تسلطی دیرپا برهمه‌ی آسیای میانه و غربی داشت. این فرهنگ، که در مجموع از ریشه تا برگ و بارش مجوسی بود، تصورش از روح برمبنای ثنویت است که آن راکم و بیش در اندیشه کلامی اسلام منعکس می‌یابیم. تنها تصوف مبتنی برزهد بود که سعی

در شناخت معنای وحدت تجربه درونی داشت که قرآن آن را یکی از سه منبع کسب معرفت عنوان کرده، دو دیگر را تاریخ و طبیعت می‌داند. بالندگی و تکامل این تجربه در حیات دینی اسلام خود را در «اناالحق» مشهور حلاج به‌اوج می‌رساند. معاصران حلاج، همانند اخلاف او، این گفته را ناشی از اعتقاد به‌وحدت وجود می‌دانستند؛ اما قطعاتی که از گفته‌های حلاج باقی ماند، و توسط شرقشناس فرانسوی ماسینیون[۴] گردآوری و منتشر شد، هیچ تردیدی برجای نمی‌گذارد که منظور صوفی شهید نمی‌توانست انکار خدای متعال بوده باشد. بنابراین، تعبیر درست تجربه‌ی حلاج، این نیست که بگوئیم او قطره‌ایست به‌دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، واقعیت و جاودانی «من» بشری را در شخصیتی ژرفتر تحقق بخشید و با شجاعت به‌اثبات رساند. گفته‌ی حلاج تقریباً به‌صورت‌اعتراضی به‌نظرمی‌رسدکه متوجه‌متکلمان‌باشد.[۵] به‌هرحال، آنانکه امروزه به‌دنبال تحقیق موضوعات دینی هستند، مشکلشان در مورد این نوع از تجربه این است که، در اوائل کاملاً به‌هنجار است، ولی وقتی به‌کمال می‌رسد، متوجه سطوح ناشناخته‌ی خوداگاهی می‌شود. ابن خلدون بسیار بیشتر از این، لزوم یک روش علمی موثر را برای پژوهش در مورد این سطوح ناشناخته‌ی خوداگاهی احساس می‌کرد. روانشناسی نوین نیز در این اواخر پی به‌ضرورت چنین روشی برده است، ولی هنوز نتوانسته آنسوی سطوح پررمز و راز و خصلت ویژه‌ی خوداگاهی را کشف کند. از آنجا که هنوز روشی علمی در اختیار نداریم تا بشود نوعی از تجربه را که برتصدیقات منطقی نظیر تجربه حلاج مبتنی باشد مورد بررسی قرار دهیم لذا نمی‌توانیم از نیروی آن، که احتمالاً می‌تواند به‌عنوان یک تجربه، آگاهی و معرفت

به‌بار آورد سود ببریم. مفاهیم روشهای کلامی، حجابی از اصطلاحات عملاً منسوخ مابعدطبیعی برخود دارند، و به‌هیچ روی نمی‌توانند برای آنانکه دارای زمینه‌ی فکری متفاوتی می‌باشند سودمند افتند. بنابراین، وظیفه‌ای که امروزه پیش روی مسلمانان قرار دارد بی‌اندازه خطیر است. مسلمان امروزی باید کل دستگاه اسلام را بدون آنکه کاملاً ازگذشته منتزع شود مروری دوباره کند. شاید اولین مسلمانی که ضرورت ایجاد روحی تازه را در اسلام احساس کرد شاه ولی‌الله دهلوی[۶] باشد. ولی آن کس که اهمیت و سنگینی این وظیفه را به‌تمام دریافت، جمال‌الدین اسدآبادی[۷] بود، که ژرف‌نگری او در تاریخ فکر و حیات اسلامی، با تجربه‌ی وسیعش از آدمیان و اطوار و آدابشان، او را حلقه‌ی اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر او در یک جهت به‌کار می‌افتاد و خود را تماماً وقف اسلام به عنوان یک نظام عقیدتی و ارشادی می‌کرد، امروزه جهان اسلام، عقلاً، زیربنای محکم‌تری داشت. تنها راهِ گشوده در برابرمان اینست که ضمن حفظ استقلال فکری، خود را به‌دانش و آگاهی نوین نزدیک سازیم، آن را محترم بداریم، و تعالیم اسلام را در پرتو آن فهم و تحقیق کنیم ـ حتی اگر سبب اختلاف نظر باکسانی شود که پیش از ما به‌این راه رفته‌اند. این شیوه‌ایست که آن را در سخنرانی حاضر ملحوظ خواهم داشت.

در تاریخ تفکر نوین فقط برادلی[۸] بهترین دلیل و مدرک را برای غیرممکن بودن انکار واقعیت «من» به‌دست داده است. او در کتابش موسوم به **پژوهشهای اخلاقی**[۹] فرض می‌کند که «خود» واقعیت دارد، و درکتاب **منطق**[۱۰] خویش آن رابعنوان فرضیه و پنداشتی موثر می‌پذیرد. درکتاب **نمود و واقعیت**[۱۱] خویش، «من» را در معرض آزمونی معاینه‌ای

قرار می‌دهد. دو بخش از کتاب اخیر او را که زیر عنوان معنا و واقعیت «خود» می‌باشد، درواقع، می‌توان نوعی ***اوپانیشاد***[۱۲] جدید و امروزی تلقی کرد که درباره‌ی پنداری بودن ***جیوآتما***[۱۳] است. براساس گفته‌ی او، آزمون واقعیت، رهائی یافتن از بند تناقض است، و چون نقادی او روشن می‌سازد که مرز محدود تجربه‌با تضادهای ناسازگاری همچون تغییر و ثبات، و وحدت و کثرت آلوده است، به‌این جهت می‌گوید، «من» توهم و پندار محض است، و اضافه می‌کند: هرنوع نظری که درباره‌ی «خود» داشته باشیم و آن را احساس، همانندی بخود[۱۴]، روح یا اراده بدانیم، تنها با ضوابط اندیشه می‌توان آن را محک زد، و اندیشه[۱۵] نیز طبیعتاً امری نسبی است، و هرآنچه که «نسبی» باشد، شامل تناقض هم می‌شود. به رغم آنکه منطق بی‌ترحم برادلی «من» را به‌صورت توده‌ی مبهم و آشفته‌ای نشان داده، ولی به‌ناچار پذیرفته است که «خود» باید «به‌یک معنا واقعی»، آنهم «واقعیت تردیدناپذیری باشد» به‌آسانی می‌توان پذیرفت که «من» در نامحدودی خویش، به‌عنوان وحدت تجسم یافته‌ی حیات، ناتمام و ناقص است. طبیعت آن به‌طورکلی، بگونه‌ایست که در پی وحدتی فراگیرتر، موثرتر، سنجیده‌تر و منحصر به‌فرد می‌باشد. چه کسی از انواع محیطهای گونه‌گونی که مورد نیاز «من» است تا به‌صورت وحدتی کامل انسجام یابد، آگاه است؟ اکنون در مرحله‌ای از انسجام خویش قرار دارد که بدون آرامش و رخوت دائمی ناشی از خواب نمی‌تواند کوشش و تلاش خویش را تداوم دهد. گاهی ممکن است انگیزه‌ای ناچیز وحدتش را درهم بشکند و نیروی نظارت‌کننده‌ی آن را خنثی سازد. اندیشه، هراندازه هم که توانائی موشکافی و تجزیه و تحلیل داشته باشد، ولی، احساس «خودی» ما بدان میزان عمیق و

پرقدرت هست که بتواند پذیرش اکراه‌آمیز پروفسور برادلی را در مورد واقعیت «من» از گفته‌های او استخراج کند.

بنابراین، مرکز محدود تجربه، واقعی است، گرچه واقعیتش بسیار عمیقتر از آن است که به‌تعقل درآید. پس وجه مشخصه «من» چیست؟ «من» خود را به‌صورت وحدتی از آن چیزهائی که به‌آنها حالات ذهنی می‌گوئیم متجلی می‌سازد. این حالات به صورتِ از یکدیگر جدا و منزوی وجود ندارند. بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به‌صورت کل مجموعی وجود دارند، که نام آن ذهن است. با وجود این، وحدت منسجم این حالات وابسته به‌هم یا، بهتر است بگوئیم، رویدادهای وابسته به‌هم نوع خاصی از وحدت است، که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیءمادی می‌تواند به‌صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آنکه، وحدت ذهنی مطلقاً یگانه و واحد است. فی‌المثل نمی‌توانیم بگوئیم که یکی از اعتقادات من در سمت راست یا چپِ یکی دیگر از اعتقاداتم قرار گرفته است. و نیز نمی‌توانیم بگوئیم که تمجیدم از زیبائی و شکوه تاج‌محل با فاصله گرفتنم از شهر آگرا[۱۶] تغییر پیدا می‌کند. اندیشه‌ای که از ذهنم در مورد مکان[۱۷] می‌گذرد ارتباط مکانی با مکان ندارد. درواقع، «من» انواع مختلفی از مکان را می‌تواند اندیشه کند[۱۸]. مکان خودآگاهی بیدار[۱۹] و مکان یا فضای رویا[۲۰] هیچ ارتباط متقابل با یکدیگر ندارند. این دو، در هم نمی‌آمیزند و برهم منطبق نمی‌شوند؛ زیرا برای بدن فقط یک مکان می‌تواند وجود داشته باشد. ولی، «من» از این جهت، مانند بدن محدودیت مکانی ندارد. از سوی دیگر رویدادهای ذهنی و فیزیکی هردو در زمان اتفاق می‌افتند، ولی اندازه‌ی زمانی رویداد «من» اساساً با

اندازه‌ی زمانی رویداد فیزیکی اختلاف دارد. ثبات رویداد فیزیکی به‌عنوان واقعیتی که حضور دارد در مکان گسترده شده، ثبات «من» در آن تمرکز یافته و با اکنون و آینده‌ی آن در حالتی واحد پیوند خورده است. یک رویداد فیزیکی که شکل می‌پذیرد، طبیعتاً نشانه‌هائی از زمان حاضر را با خود دارد که معلوم می‌دارد از میان استمرار زمانی گذشته است، اما این علائم تنها از استمرار زمان حکایت می‌کنند، نه آن که خود آنها همان استمرار زمان باشند. استمرار زمان حقیقی تنها از آن «من» می‌باشد.

دیگر خصیصه‌ی مهم وحدت «من» انفراد ذاتی آن است که مبین منفرد بودن هر «من» است. لازمه‌ی رسیدن به‌یک نتیجه‌ی قطعی و الزامی، در منطق، آن است که هردو پایه‌ی مقدمات قیاس یعنی صغری و کبری، تواماً، مورد قبول فکر یک شخص باشد. اگر ذهن من قضیه‌ی «هرانسانی فانی است» را بپذیرد و ذهن دیگری قضیه‌ی «سقراط انسان است» را قبول داشته باشد، از چنین مقدمه‌ای هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود.[۲۱] تنها زمانی می‌توان به‌نتیجه رسید که هردو قضیه مورد تائید ذهن من باشد. از سوی دیگر، اشتیاقم برای رسیدن به‌چیزی معین، اساساً به‌خودم مربوط می‌شود. و شوقی که از رسیدن به‌آرزو دست می‌دهد اختصاص به‌خودم دارد. فرض کنیم اگر همه‌ی افراد بشر به‌دنبال یک چیز باشند که من نتوانم آن چیز مورد نظر را به‌دست آوردم، طبیعتاً خرسندی‌ئی که آنان را از رسیدن به‌آن چیز دست می‌دهد، در من به‌وجود نمی‌آید. ممکن است دندانپزشک به‌درد دندانم دل بسوزاند، ولی نمی‌تواند آنچه راکه من از درد دندان می‌کشم دریابد. لذات، آلام و آرزوهایم منحصراً به‌خودم تعلق دارند، و بخشی از «منِ» خاص خودم را شکل می‌دهند. احساسات،

تنفرات، محبتها، قضاوتها و تصمیم‌هایم مختص به‌خودم می‌باشند، فرض که خدا هم باشد، وقتی بیش از یک راه برای عمل پیش رویم گشوده است، نمی‌تواند به‌عوض من راهی را انتخاب کند، چون احساس و قضاوت مرا ندارد. به‌همین نحو، برای اینکه شما را اکنون بازشناسم، باید شما را از قبل می‌شناختم. آشنائی‌ام با یک محل یا یک شخص یعنی ارجاع به‌تجربه‌ی گذشته‌ی خودم، نه ارجاع به‌تجربه‌ی گذشته‌ی «من» دیگری. این مناسبات مشترک بی‌مانندِ حالتهای متقابل است که آنها را با واژه‌ی «من»، بیان می‌کنیم و اینجاست که مشکل و سوال بزرگ روانشناسی شروع به‌خودنمائی می‌کند. ماهیت این «من» چیست؟

مکتب کلامی در اسلام که غزالی نماینده‌ی بارز آن است، «من» را جوهر روحانی بسیط و نابی می‌داند که تقسیم و تغییر نمی‌پذیرد، و به‌طور کلی با گروه حالتهای ذهنی ما متفاوت است و گذر زمان تاثیری برآن نمی‌گذارد.[۲۲] تجربه‌ی خودآگاه، دارای وحدت است زیرا حالتهای ذهنی ما به‌صورت کیفیات بی‌شمار در ارتباط با این جوهر بسیط قرار گرفته‌اند و در مدتی که آن کیفیات در آن جریان می‌یابند بدون تغییر باقی می‌ماند. تنها در صورتی می‌توانم شما را باز شناسم که در فاصله‌ی ادراک نخستین تا عمل کنونی حافظه، بدون تغییر مانده باشم. ولی، بنیاد فکری این مکتب برفلسفه بود و روانشناسی چندان نقشی نداشت. وجود روح را خواه توضیح واقعیات تجربه‌ی خودآگاه خویش بدانیم، و یا آن رامبنای جاودانگی تعبیر کنیم، از آن بیم دارم که این نظر نه فایده‌ای از دید روانشناسی داشته باشد و نه از لحاظ فلسفی به‌کارمان آید. سفسطه‌ای که در عقل محض کانت وجود دارد برای دانشجویان فلسفه جدید به‌خوبی شناخته شده است.

براساس گفته‌ی کانت «من می‌اندیشم» که همنشین و همتای هراندیشه‌ای است، وضع صرفاً ظاهری اندیشه است، و می‌دانیم که عبور و نقب زدن از وضع صرفاً ظاهری اندیشه به‌ذات و جوهر هستی منطقاً نادرست است. حتی گذشته از نحوه‌ی نگرش کانت به‌موضوع تجربه، تقسیم‌ناپذیری جوهر دلیلی بربقای آن نیست، زیرا همانطوری که کانت هم متذکر می‌شود، تقسیم‌ناپذیری جوهر، ممکن است مثل یک کیفیت فشرده[۲۳] به‌تدریج درعدم محو شود یا به‌ناگهان ازبودن باز ایستد، و این، یعنی بی‌تحرک و ثابت بودن جوهر. که از دیدگاه روانشناسی هیچ نفعی ندارد. اولاً، تصور این موضوع که عناصر تجربه‌ی خودآگاه مثل کیفیات هستند برای جوهر روح، دشوار است بدان معنا که، فی‌المثل، وزن یک جسم مادی جزء کیفیت آن جسم است. مشاهده معلوم می‌دارد که تجربه‌ها اعمال خاص مبتنی براستناد می‌باشند، و به‌همین سبب، وجودی خاص خود دارند. همانطور که لیرد[۲۴] متذکر می‌شود، تجربه‌ها جهانی تازه را شکل می‌دهند نه آنکه فقط وجوهی تازه در جهانی قدیمی باشند. ثانیاً، تجربه‌ها را حتی اگر به‌صورت کیفیات بنگریم، نمی‌توانیم کشف کنیم که آنها چگونه ذاتی جوهر روح می‌شوند. بنابراین می‌بینیم که در این فرضیه تجربه‌ی خودآگاه به‌هیچ روی نمی‌تواند ما را به‌ماهیت «من» که جوهر روح نامیده شد هدایت کند، زیرا از دید این فرضیه جوهر روح خودش را در تجربه‌آشکار نمی‌سازد. علاوه براین باید متذکر شد، با توجه به‌اینکه احتمال تسلط روح‌های مختلف در زمانهای متفاوت بریک جسم وجود ندارد، این نظریه نمی‌تواند هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای از پدیده‌هائی نظیر دیگرگونی شخصیت ارائه دهد، که سابقاً به‌تصرف موقت جسم توسط ارواح خبیثه تعبیر می‌شد.

ولی باید گفت اگر یک راه برای رسیدن به«من» و پی بردن به‌آن وجود داشته باشد، آن هم فقط از طریق تفسیری که تجربه خودآگاه به‌عمل می‌آورد، ممکن است. بنابراین اجازه دهید به‌روانشناسی جدید رو کنیم تا ببینیم چگونه ماهیت «من» را روشن می‌سازد. ویلیام جیمز خودآگاهی را به‌صورت «جریان اندیشه» تصور می‌کند، یعنی جریان آگاهانه‌ی تغییرات که تداومشان حس می‌شود. او در این ارتباط یک نوع قاعده‌ی کلی گروه‌جوئی کشف می‌کند که در تجربه‌های ما کار می‌کنند، گوئی «قلابها»ئی برخود دارند، و بدان وسیله یکدیگر را در جریان سیل‌آسای حیات ذهنی می‌ربایند.[۲۵] «من» عبارت از احساسات زندگی شخصی است، و بدین سبب بخشی از دستگاه اندیشه محسوب می‌شود. هریک از ضربانهای اندیشه، خواه حاضر یا در حال از بین رفتن، وحدتی است تقسیم‌ناپذیر که شناسا و یادآورنده است. «من»، یعنی جایگزین شدن ضربان تازه‌ی اندیشه به‌جای ضربانی که در حال محو شدن است، و به‌همین ترتیب ضربانی که به‌وجود خواهد آمد تا جای ضربان کنونی را بگیرد. این توصیف از حیات ذهنی، فوق‌العاده استادانه است، ولی با جرات می‌گویم، در مورد خودآگاهی ئی که در خویشتن سراغ داریم وفق نمی‌دهد. خودآگاهی مجموعه‌ای از اجزاء و تکه‌ها نیست که با یکدیگر مبادله اطلاعاتی داشته باشند. بلکه یک واحد است که از پیش با حیات ذهنی آمیخته می‌شود. چنین نظری درباره‌ی خودآگاهی، نه تنها هیچ رهنمودی برای «من» نیست، بلکه ما را کاملاً از عنصر نسبتاً پایداری که در تجربه هست نیز غافل می‌سازد. میان اندیشه‌های فانی هیچ پیوستگی وجود ندارد. هنگامی که یکی از ضربانهای اندیشه حاضر می‌شود، دیگری کاملاً محو شده است، پس

اندیشه‌ی حاضر چگونه می‌تواند اندیشه‌ی فانی را که برای همیشه ناپدید شده است، شناسائی کند و جایگزین آن شود. نمی‌خواهم بگویم که «من» برتر و بالاتر از تکه‌ها و اجزائی است که در یکدیگر تاثیر متقابل دارند و ما آن را تجربه می‌نامیم. تجربه درونی همان «من» در زمان کار است. حقیقت «من» را زمانی که در کار ادراک، داوری و اراده نمودن است، درک می‌کنیم. حیات «من» نوع مجاهده و تلاش است که ناشی از هجوم «من» به‌محیط و هجوم محیط به«من» می‌باشد. «من»، در خارج از عرصه‌ی این مهاجمه قرار ندارد. به‌عنوان نیروئی آمر و هدایت‌کننده در آن میدان حضور دارد و به‌یاری تجربه‌اش متشکل و منضبط می‌شود. قرآن در مورد این وظیفه‌ی هدایت‌کنندگی «من» بیانی صریح دارد:

«ویَسئَلونکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِن امرِ ربّی و ما اوتِیتُم مِنَ العلمِ اِلاّ قلیلاً».

«تو را از روح می‌پرسند، بگو: روح مربوط به(ازامر) پروردگار من است و شما جز اندکی علم ندارید.»

(بنی‌اسرائیل: ۸۵)

برای اینکه معنای واژه‌ی «امر» را دریابیم باید فرقی را که قرآن میان «امر» و «خلق» قائل شده است، در نظر آوریم[۲۶]. پرینجل پتی‌سون[۲۷] تاسف می‌خورد از اینکه زبان انگلیسی برای بیان ارتباط میان خدا و عالم محسوس[۲۸] [(مُلک)] از یکسو و ارتباط میان خدا و «من» بشری [(ملکوت)] از سوی دیگر، تنها یک کلمه‌ی ـ «آفرینش»[۲۹] ـ را در اختیار دارد. ولی، زبان عربی از این لحاظ دارای وضع بهتری می‌باشد. این زبان برای بیان دو نوع از فعالیت آفرینشی خدا که برایمان هویداست، دو واژه‌ی «خلق» و «امر» را در اختیار دارد. کلمه‌ی «خلق»

معادل آفرینش، و «امر» برابر هدایت و فرمان[۳۰] است. همانطور که قرآن می‌گوید: آفرینش و فرمان [(امر)] از اوست...[۳۱] آیه‌ای که نقل شد به‌این معناست که ماهیت اصلی روح، هدایت‌کنندگی است، چرا که از نیروی هدایت‌کننده‌ی خدا نشأت می‌گیرد، گرچه این نکته برای ما سر به‌مهر است که چگونه «امر» الهی به‌صورت واحدهائی از «من» به‌انجام وظیفه می‌پردازد. ضمیر شخصی به‌کار رفته در کلمه رَبّی (پروردگارم) ـ در آیه‌ای که ذکر شد ـ ماهیت و رفتار «من» را روشنتر می‌سازد. می‌خواهد این را القاء کند که روح، به رغم تنوعاتی که از لحاظ وضع، تعادل و ویژگی دارد، باید چیزی یگانه و واحد در نظر گرفته شود. قرآن می‌گوید:

«بگو هرکس برطینت خویش عمل می‌کند پروردگارتان داناتر است که راه چه‌کسی به‌هدایت نزدیکتر است»

(بنی‌اسرائیل: ۸۴)

بنابراین شخصیت و طینت واقعی من یک شیء نیست، یک فعل است. تجربه‌ام تنها رشته‌ای از افعالی است که، با یکدیگر در ارتباط متقابل می‌باشند و وحدتی آنها را به‌قصد هدایت‌کنندگی در یکجا گرد می‌آورد. کل واقعیت من در حالت هدایت‌کننده‌ام قرار دارد. مرا نباید همچون شیء در مکان، یا رشته تجربه‌هائی با نظم زمانی تصور کنید، بلکه مرا باید از احکامم، از حالات اراده‌ام، از اهداف و آرزوهایم، فهم کنید و به‌تفسیر و بررسی بپردازید.

سوآل بعدی این است: «من» چگونه در نظم مکانی ـ زمانی[۳۲] پدیدار می‌شود؟ تعلیم قرآن در این مورد کاملاً روشن است:

«به‌راستی که انسان را از مایه‌ای از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌ای در قرارگاهی استوار کردیم. سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته

را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوانها کردیم و استخوانـها را گوشت پوشاندیم آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کـردیم. بـزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.»

(مومنون ۱۲ـ۱۴)

پس «خلقت دیگر» انسان براساس اندامهای بدن آدمـی[۳۳] تکـامل و توسعه پیدا می‌کند ـ و این یعنی همان حرکت «من‌ها»ی جزء و تابع از درون «من» ژرفتر که به‌این وسیله دائماً بروجودم اثر می‌کند و به‌این ترتیب امکـان آن را بـرایـم فـراهـم مـی‌آورد تـا وحـدت مـنظمی از واحدهای تجربی را بنیاد کنم. بنابراین آیا روح (نفس) و تـن آدمـی بـه‌همان مـعنا کـه مـنظور دکـارت بـوده است دو چـیز مسـتقل از یکـدیگرند، کـه بـه‌طریقی مـرموز دارای یگـانگی مـی‌باشند؟[۳۴] به‌عقیده‌ی من، فرضیه‌ای که ماده را یک وجود مستقل می‌داند، کاملاً بی‌بنیاد است. این فرضیه تنها برمبنای احساس ما قابل توجیه است، آن هم به‌این صورت که ماده حـداقـل بـخشی از عـلت (خـلقت یـا هستی) فرض شود، که متمایز از نفس خودم می‌باشد. این چیزی که با خودم متفاوت و متمایز است، در فلسفه دکارت بدینگونه فرض شده است که دارای صفات و کیفیات حقیقی است، و این صفات بـه‌نام صفات اصلی خوانده می‌شود، که مـطابق و هـمتراز بـا احسـاسات حقیقی وجودم می‌باشد، و نـظرم را در مـورد آن صـفات و کـیفیات براساس این اصل که علت باید مشابهت‌هائی با معلول داشته باشد، درست می‌دانم. ولی نیازی نیست که شباهتی میان عـلت و مـعلول باشد. اگر موفقیتم در زندگی سبب ناکامی شـخص دیگـری شـود، موفقیت من و ناکامی او هیچ شباهتی به‌هم نـدارنـد. ولی تـجربه‌ی روزانه و علم فیزیک، مبتنی براین فـرض مـی‌باشد کـه مـاده وجـود

مستقل دارد. بنابراین، اجازه دهید عجالةً چنین فرض کنیم که تن و روح دو چیز مستقل از یکدیگرند، ولی بگونه‌ای مرموز و ناشناخته دارای وحدت می‌باشند. سخنان دکارت و نظر نهائی او درباره‌ی این مساله، به‌میزان گسترده‌ای از عقاید مسیحیت در سده‌های نخست که زیر نفوذ مانویت بوده، تاثیر پذیرفته است. به هرحال اگر تن و روح دو چیز مستقل می‌باشند و برهم اثر نمی‌گذارند، پس تغییرات هردوی آنها دقیقاً بردو خط موازی حرکت می‌کند، و همانطور که لایب‌نیتس اظهار داشت، دارای نوعی هماهنگی از پیش سازمان یافته می‌باشند. این نظر، روح را تبدیل می‌کند به ناظری بی‌اراده که هیچ تاثیری بررویدادهای تن ندارد. از سوی دیگر، چنانچه بینگاریم که این دو بریکدیگر تاثیر می‌گذارند، در آن صورت نمی‌توانیم هیچ واقعیت قابل رویتی را بیابیم تا دقیقاً نشان دهد که تاثیر متقابلشان چگونه و در کجا روی می‌دهد، و کدام یک از آندو آغازگر است. این فکر که روح عضوی از بدن است که از آن برای مقاصد مربوط به‌فیزیولوژی بهره‌برداری می‌کند، یا این نظر که بدن وسیله‌ای برای هدفهای روح می‌باشد، هردو از دید نظریه تاثیر متقابل به‌یکسان صحیح می‌باشند. نظریه لانگ[۳۵] در مورد عاطفه نشان می‌دهد که در عمل تاثیر متقابل، بدن آغازگر است. ولی، واقعیت‌هائی وجود دارند که با این نظریه در تناقض می‌باشند، و اکنون جای آن نیست تا به‌تفصیل از آنها سخن گوئیم. ولی این را باید گفت که حتی اگر بدن آغازگر باشد، روح به‌عنوان یک عامل پذیرنده در مرحله‌ی معینی از تکامل عاطفه وارد عمل می‌شود، و این در مورد دیگر انگیزه‌های خارجی که به‌طور پیوسته برروح تاثیر می‌گذارند به‌یکسان صادق است. اگر عاطفه‌ای بیشتر رشد می‌کند، یا انگیزه‌ای به‌کار ادامه می‌دهد، منوط به‌میزان

توجهی است که به‌آن می‌نمایم. این روح است که سرانجام در مورد سرنوشت عاطفه یا انگیزه‌ای تصمیم می‌گیرد.

بنابراین هیچکدام از نظریه‌های توازن[۳۶] و تاثیر متقابل، اقناع‌کننده نیستند. ولی روح و تن در عمل، یکی می‌شوند. زمانی که کتابی را از میزم برمی‌دارم، عملی انجام داده‌ام که واحد و غیرقابل تقسیم است. ممکن نیست بتوانیم در این عمل میان آنچه که سهم بدن بوده با آنچه که از آنِ روح، خطی فاصل ترسیم کنیم. پس هردو باید وابسته‌ی یک دستگاه باشند، که بنابر گفته‌ی قرآن متعلق به یک دستگاه می‌باشند: «خلق (آفرینش) و امر (هدایت) از اوست.»[۳۷] چگونه چنین چیزی قابل درک و تصور است؟ دانستیم، بدن چیزی نیست که در یک خلأ مطلق قرارگرفته باشد، بلکه دستگاهی از رویدادها و فعل‌ها می‌باشد. دستگاه تجربه‌ها که آن را روح یا «من» می‌نامیم نیز دستگاهی از افعال است. این موضوع تمایز میان روح و تن را از بین نمی‌برد، فقط آنها را به‌هم نزدیکتر می‌کند. خصیصه‌ی «من» خودآفرینی است، فعل‌های سازنده و ترکیب کننده‌ی اندامهای بدن تکرار می‌شوند. بدن فعل متمرکز یا نتیجه عادت[۳۸] روح است، بنابراین تفکیک روح از آن ممکن نیست. عنصر ثابتی در خودآگاهی است، که به همین لحاظ، از خارج مثل چیزی محکم و ثابت به نظر می‌رسد. پس ماده چیست؟ مجموعه‌ای از «من»های مرتبه‌ی دانی که وقتی ارتباط و تاثیر متقابلشان به درجه‌ی معینی از همنواختی و وحدت رسید، «من» برتری از میانشان پدیدار می‌شود. رسیدن جهان است به‌نقطه‌ئی که می‌تواند خود را هدایت کند، آنجا که شاید، حقیقت غائی رمز و رازش را آشکار می‌سازد، و امکانی برای پی بردن به ماهیت نهائی خویش فراهم می‌آورد. سر برآوردن چیزی برتر و عالی از درون چیزی

پست‌تر و دانی واقعیتی است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد[۳۹]. این مهم نیست که منشاء یک شیء از کجاست، اهمیت شیء پدیدآینده[۴۰] در ظرفیت، هدایت‌کنندگی و توانائی نهائی است. حتی اگر مبنای حیاتِ روح را صرفاً مادی بدانیم، باز این معنا از آن استنباط نمی‌شود که شیء پدید آینده می‌تواند در آنچه که سبب به‌وجود آمدن و نمو آن بوده، زایل گردد. همانطور که طرفداران تکامل خلق‌الساعه[۴۱] به ما می‌آموزند، آنچه که پدید می‌آید در سطح هستی خویش غیر قابل پیش‌بینی می‌باشد و واقعیت تازه‌ایست که نمی‌توان آن را به طریق مکانیکی توضیح داد. درواقع تکامل حیات نشان می‌دهد که گرچه روان در آغاز زیر سلطه عامل مادی است، ولی هرچقدر که نیروی آن رشد می‌کند، تمایلش به‌زیر سلطه در آوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا بدانجا که ممکن است به‌وضعی کاملاً مستقل درآید. همچنین، چیزی به‌نام ماده محض وجود ندارد، به این معنا که دارای مادیتی باشد که به‌هیچ روی شایستگی پدیدار کردن ترکیب خلاقی را که حیات و نفس می‌نامیم نداشته، و نیاز به‌الوهیتی فوق ادراک داشته باشد تا به‌آن احساس و روان تزریق کند. «من» نهائی که شیء پدیدآینده را ظاهر می‌سازد، عنصری فطری در طبیعت است، که در قرآن با صفات «ازلی و ابدی، و نمایان و ناشناس»[۴۲] توصیف شده است.

چنانچه ماده را از این دید بنگریم سوآلی بس مهم پیش می‌آید. دانستیم که «من» چیزی جامد و سخت و بدون انعطاف نیست. خویش را با زمان انطباق و سازمان می‌دهد، و با تجربه‌ی شخصی‌اش شکل و قاعده می‌پذیرد. علاوه براین روشن است که جریانهای علیت از طبیعت به‌درون «من» و از آن به‌درون طبیعت جاری می‌شوند. پس

آیا به‌این ترتیب «من» نقشی در تعیین فعالیتش دارد؟ اگر دارد چگونه است که خودمختاری «من» با رشته‌ی جبرگرائی مکانی ـ زمانی مرتبط است؟ آیا علیت شخصی نوع مخصوصی از علیت است، یا فقط شکل ناشناخته‌ای از مکانیسم طبیعت می‌باشد؟ برخی مدعی‌اند که آن دو نوع جبرگرائی مانعة‌الجمع نیستند و روش علمی، فعل انسانی را هم شامل می‌شود. ژرف‌اندیشی و تعمق را که عمل انسانی است، جدال و ستیزه‌ی انگیزه‌ها دانسته‌اند، بگونه‌ای که ارتباطی با تمایلات کنونی یا ارثی عمل و نیروی آگاهانه و یا غیرآگاهانه‌ی «من» نداشته، بلکه نیروهائی خارجی می‌باشند که در صحنه‌ی ذهن نبردی، به‌روش گلادیاتورها، با یکدیگر دارند. ولی انتخاب نهائی در این نبرد به‌صورت واقعیتی نگریسته شده که از سوی **قویترین** نیرو انجام می‌گیرد، نه آنکه همچون معلول مادی محض، نتیجه‌ی انگیزه‌های ستیزنده باشد. ولی، قویاًبراین باورم که جدال میان طرفداران جبر و اختیار از فهم نادرست روانشناسی نوین در مورد نیروی دارای هوش سر می‌زند، که در ارائه‌ی این نظریه، بنده‌وار از علوم مادی تبعیت کرده است، بی‌خبر از آنکه دانشی است مستقل، که مجموعه‌ای از واقعیت‌ها را جهت مشاهده و تحقیق در اختیار دارد. این نظر که فعالیت «من» توالی اندیشه‌ها و افکار است، که نهایتاً قابل تقسیم به‌واحدهائی از احساس[۴۳] می‌باشد فقط شکل دیگری از ماده‌گرائی ذره‌ای است که شالوده‌ی دانش نوین را تشکیل می‌دهد. از چنین نظری چیزی حاصل نمی‌شود جز آنکه فرضی را در جهت جبری بودن خودآگاهی تقویت می‌کند. ولی، روانشناسی جدید آلمانی، معروف به‌روانشناسی هیأت‌نگر[۴۴]، این اطمینان خاطر را می‌دهد که بتواند استقلال روانشناسی را به‌عنوان یک علم حفظ و تضمین کند.

درست مثل نظریه تکامل خلق‌الساعه که سرانجام موجب استقلال زیست‌شناسی شد. این روانشناسی جدید به‌ما می‌آموزاند که مطالعه‌ی دقیق در رفتار دارای هوش، مبین این واقعیت است که «درون‌بینی» برتر از توالی احساسات محض می‌باشد. این «درون‌بینی» رابطه‌ای است که «من» از نظر زمانی، مکانی و عملی برای درک کردن اشیاء برقرار می‌سازد، یعنی یافته‌هائی را در یک کل مجموعی انتخاب می‌کند، به‌این قصد که بعد برای هدفش به‌کار آید. و این یعنی اختیار. همین احساس تلاش و کوشش در تجربه‌ی فعل دارای هدف و نتیجه است که به‌واقع مرا در رسیدن به«هدفها»یم موفق می‌سازد و سبب می‌شود تا متقاعد شوم که به‌عنوان یک علت شخصی دارای توانائی و کارآئی می‌باشم. خصیصه‌ی ماهوی یک فعل دارای هدف، ژرف‌نگری آن در مورد اوضاع آینده است که به‌نظر نمی‌رسد با اصلاحات و تعبیرات فیزیولوژی قابل توضیح باشد. حقیقت این است که در رشته‌ی علیت، که سعی داریم برای «من» جائی درآن بیابیم، خود بنائی است مصنوعی که «من» برای مقاصد و اهدافش به‌وجود آورده است. «من ملزم به زندگی در محیطی پیچیده است و چنانچه آن را به صورت یک دستگاه درنیاورد تا نوعی اطمینان در مورد رفتار اشیاء پیرامونش به او بدهد، نمی‌تواند حیاتش را در آن محیط حفظ کند. محیط را یک دستگاه علت و معلول دانستن بدین معناست که وصف نهائی ذات حقیقت است، بلکه وسیله‌ای ضروری برای «من» می‌باشد. در واقع تفسیر طبیعت بر این روش سبب می‌شود تا «من» با درک محیطش، بر آن فائق آید و بدین‌وسیله آزادی و اختیار خویش را به دست آورد و آن را گسترش دهد.

بنابراین عنصر هدایت و راهنمائی در فعالیت «من» به‌روشنی

نشان می‌دهد که «من» علیت شخصیِ آزاد و دارای اختیار است. در حیات و آزادیِ «من» نهائی سهیم می‌شود که، با امکان دادن ظهور یک «من» محدودِ لایقِ ابتکار شخصی، آزادی اراده‌ی خویش را محدود ساخته است. این آزادی رفتار خودآگاه نشأت یافته از نظر «خودْفعلی»[۴۵] است که در قرآن ذکر شده است. قرآن آیاتی دارد که بی‌تردید شاهدی براین مدعاست:

«بگو: این حق از پروردگار شماست، هرکه بخواهد ایمان بیاورد و هرکه خواهد منکر شود...»

(الکهف: ۲۹)

«اگر نیکی کنید به‌خویش نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید برای خودتان است...»

(بنی‌اسرائیل: ۷)

اسلام درواقع موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری، که عبارت از ظهور و افول نیروئی است که آزادانه عمل می‌کند، مورد دقت قرار می‌دهد. و مشتاق و دل‌نگران حفظ نیروئی است که، به‌عنوان عاملی ثابت و کاستی‌ناپذیر در حیات «من» به‌آزادی عمل می‌کند. تعیین دفعات معین برای نمازهای روزانه که، بنابه گفته‌ی قرآن، «خویشتنداری»[۴۶] را از طریق تماس با سرچشمه‌ی نهائی حیات و آزادی در «من» تقویت می‌کند به‌این منظور است تا «من» را از تاثیر مکانیکی خواب و امور جاری وارهاند. نماز در اسلام وسیله‌ای برای رهائی «من» از جبر و مکانیسم و کسب آزادی است.

ولی، انکار نمی‌توان کرد که فکر مربوط به‌سرنوشت در سراسر قرآن جریان دارد، این نکته، بخصوص بیشتر از این لحاظ شایان بررسی است که به‌نظر می‌آید اشپنگلر[۴۷] درکتابش موسوم به ***انحطاط***

غرب[۴۸] گمان کرده است اسلام، «من» را به‌طور کلی نفی می‌کند. پیش از این نظرم را در مورد «تقدیر» (سرنوشت) آنچنان که از قرآن در می‌یابیم، برایتان توضیح دادم. همانطور که اشپنگلر اظهار می‌دارد، برای آنکه جهان را از آن خود بسازم، دو راه وجود دارد. یک راه آن عقلی است، و راه دیگر را شاید بتوان با توجه به‌اینکه اصطلاح بهتری در اختیار نداریم، راه حیاتی[۴۹] نامید. راه عقلی شامل فهمیدن جهان به‌صورت نظام محکم و استوار علت و معلول است. راه حیاتی، پذیرش مطلق ضرورت بی چون و چرای حیات است که به‌صورت یک کلی نگریسته شده که برای ظاهر ساختن ثروت باطنی خویش زمان تسلسلی می‌آفریند. این راه حیاتی تسخیر عالم همانست که قرآن آن را به«ایمان» تعبیر می‌کند. ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیرفعال به‌یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ایست که از تجربه‌ای کمیاب به‌وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ توانائی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه و «تقدیرگرائی» متعالی آن، فراتر روند. از قول ناپلئون نقل شده که گفته است «من یک شئ هستم، نه یک شخص» این نیز طریقی است که تجربه‌ی وحدانیت، خود را با آن می‌نمایاند. در تاریخ تجربه‌ی دینی اسلام، که بنابر قول پیامبر(ص) عبارت از: «به‌وجود آمدن صفات الهی در انسان» می‌باشد، تجربه‌ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «من حقیقت خلاقم»(حلاج)، «من دهرم» (محمد ص)، «من قرآن ناطقم» (علی ع)، «من سبحانم» (بایزید). این تجربه، در عرفان متعالی اسلامی به‌صورتی نیست که هویت «من» متناهی با نوعی مجذوبیت در «من» نامتناهی محو و زائل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد. همانطور که مولوی می‌گوید:

در رضایش مرضی حق گم شود
این سخن کی باور مردم شود[۵۰]

تقدیرگرائی نهفته در این شیوه تفکر بدان صورت که اشپنگلر پنداشته است نفی «من» نیست، زندگی و نیروی بیکرانی است که هیچ مانعی نمی‌شناسد، و می‌تواند کسی را وادارد تا نمازش را در شرائطی که تیرها چون باران در اطرافش فرو می‌ریزند، باطمأنیه ادا کند.[۵۱]

خواهید گفت به‌این ترتیب آیا بهتر نیست که بگوئیم بی‌ارزش‌ترین نوع تقدیرگرائی طی قرون متمادی برجهان اسلام حاکم بوده است؟ این سخنی راست است و تاریخی به‌دنبال دارد که گفتار جداگانه‌ای را می‌طلبد. در این خصوص همین بس که گفته شود نوع تقدیرگرائی مورد نظر منتقدین اسلامی در اروپا که آن را در واژه‌ی «قسمت» خلاصه می‌کنند، بخشی به‌اندیشه‌ی فلسفی مربوط می‌شود، پاره‌ای بنابر مصلحت سیاسی است، و قسمتی به‌کاهش تدریجی نیروی محرک زندگی ربط پیدا می‌کند که اسلام آن را از آغازکار خویش در پیروانش به‌وجود آورد. فلسفه، به‌دنبال یافتن معنائی برای علت که بتوان با خدا برابر کرد، زمان را واسطه‌ی اصلی میان علت و معلول دانسته، ولی نتوانست به‌مفهومی جز این برسد که خدای برتر[۵۲] [از ادراک تجربی و مقولات عشر] مقدم[۵۳] برعالم است و از بیرون برآن عمل می‌کند. به‌این ترتیب، خدا به‌صورت آخرین حلقه در سلسله‌ی علیت تصور شده، و در نتیجه مسبب واقعی هراتفاقی است که در جهان روی می‌دهد. اکنون دیگر ماده‌گرائی عملی حکمرانان فرصت‌طلب اموی دمشق که به‌دنبال دستاویزی برای سرپوش نهادن براعمال زشتشان درکربلا بودند جای توجیه دارد، و نتایج شورش

معاویه علیه طغیانهای مردمی قابل دفاع است. نقل کرده‌اند که معبد[۵۴] به‌حسن بصری گفته بود که بنی‌امیه مسلمانان را می‌کشتند و افعالشان را به‌امر و اراده‌ی خدا می‌دانستند. حسن در پاسخش گفت: «این دشمنان خدا دروغ می‌گویند.» به‌این ترتیب، به رغم اعتراضات گسترده‌ی علمای اسلام نوعی تقدیرگرائی بی‌ارزش اخلاقی چهره نشان داد، و نظریه معروف به«امر مقدر» به‌وجود آمد تا از منابع قطعی گروهی حمایت کند. این موضوع هیچ جای تعجب ندارد. در زمان خود ما هم، فلاسفه نوعی توجیه عقلی برای بافت جامعه مبتنی برسرمایه‌داری وضع کرده، آن را غایت مطلوب پنداشته‌اند. نظر هگل در مورد حقیقت و هستی که آنها را جز عقل نامتناهی نمی‌داند، این نتیجه را می‌دهد که همه‌ی نمودهای واقعی و هرچه که متحقق است ذاتاً معقول می‌باشند، و یا اگوست کنت[55] که جامعه را همچون بدن آدمی یا حیوان، مجموعه‌ای از اندامها می‌داند که برای هریک وظیفه‌ی همیشگی خاصی تعیین شده است، شواهدی براین نکته می‌باشند. به‌نظر می‌رسد همین قضیه دراسلام هم پیش آمده است. ولی از آنجا که مسلمانان توجیه شیوه‌های متنوع تفکرشان را پیوسته در قرآن می‌جستند. حتی به رغم معنای صریح آیات، آنها را به‌مذاق خود تاویل می‌کردند، از این رو تفسیر مبتنی برتقدیرگرائی تاثیر بسیار زیادی برمسلمانان داشته است. در این رابطه، می‌توانستم شواهد فراوانی از تفاسیری که نادرستی آنها آشکار است نقل کنم، ولی این موضوعی است که خود گفتار جداگانه‌ای می‌خواهد، و اکنون نیز وقت آن است تا به‌مسئله‌ی مربوط به‌جاودانگی روح بپردازم.

در هیچ عصری جز زمان ما، تا بدین میزان در مورد مسئله‌ی جاودانگی روح مطالب گونه‌گون به‌رشته تحریر در نیامده است،

آثاری از این دست به رغم پیروزیهای ماده‌گرائی جدید به‌طور پیوسته رو به‌فزونی است. ولی، براهین مابعدالطبیعی محض نمی‌توانند نظری قطعی و مطمئن در مورد جاودانگی شخصی ارائه کنند. در تاریخ اندیشه اسلامی، ابن‌رشد مسأله‌ی جاودانگی را به‌مابعدالطبیعه محض نزدیک ساخت و از این دید مورد دقت قرار داد، که به‌نظر من هیچ نتیجه‌ای به‌دست نیاورد. او حس و عقل را از یکدیگر جدا دانست و این شاید به‌سبب دو اصطلاح «نفس» و «روح» بوده باشد که در قرآن بکار رفته است. این اصطلاحات، که ظاهراً اشاره‌ایست برتقابل میان دو اصل متضاد در انسان، بسیاری از متفکران اسلامی را گمراه کرده است. ولی اگر، این ثنویت ابن رشد براساس قرآن بوده باشد، از آن می‌ترسم که دچار اشتباه شده باشد؛ زیرا به‌نظر نمی‌رسد کلمه «نفس» در قرآن، در هیچیک از معانی فنی و اصطلاحی که متکلمان اسلامی اندیشیده‌اند، به‌کار رفته باشد. براساس نظر ابن رشد، عقل، جزئی از بدن نیست، بلکه به‌طبقه دیگری از هستی تعلق دارد و وجودی است که به‌طور مستقل اعتلاء می‌یابد. این فکر آشکارا به‌این معنا است که چون واحد عقل به‌طور مستقل اعتلاء می‌یابد، پس ظهور آن به‌صورت واحدهای متعدد در آدمیان بی‌شمار، چیزی جز یک پندار محض نیست. همچنانکه رنان[۵۶] می‌اندیشید، ممکن است منظور از وحدت ابدی عقل، بقای انسانیت و تمدن باشد، که به‌تحقیق به‌معنای جاودانگی شخصی نمی‌باشد. درحقیقت نظر ابن رشد شبیه به‌عقیده‌ی ویلیام جیمز در مورد مکانیسم متعالی خودآگاهی می‌باشد که برای مدتی بریک واسطه‌ی مادی عمل می‌کند و سپس آن را با سهل‌انگاری تمام از دست می‌دهد.

در دوران جدید محور برهان در اثبات جاودانگی شخصی، به‌طور

کلی بر پایه‌ی اخلاق می‌گردد ولی دلایل اخلاقی، نظیر آنچه کانت وضع کرده، و اصلاحات جدیدی که برآن صورت گرفته است، یا منوط به‌نوعی ایمان در انجام دادن خواست‌های قانون و عدالت است، یا برپایه‌ی کار بی‌مانند و منحصر به‌فرد انسان به‌عنوان طالب فردی آرمانهای نامحدود است. از نظر کانت جاودانگی روح خارج از چشم‌انداز عقل نظری، از اصول موضوعه‌ی عقل عملی می‌باشد، و امر بدیهی خودآگاهی اخلاقی انسان است. آدمی طالب و خواهان خیر اعلی[۵۷] می‌باشد که هم متضمن پرهیزگاری و فضیلت است و هم شادی و سعادت با خود دارد، اما براساس نظر کانت، فضیلت و سعادت، و وظیفه و تمایل، مفاهیمی نامتجانس هستند. وحدت این دو در کسی که خواهان خیر اعلی است، با زندگی کوتاه در جهان محسوس میسر نیست. پس، به‌این نتیجه سوق داده می‌شویم که، اصل مسلمی به‌نام بقای حیات [(روح)] برای رسیدن تدریجی انسان به‌کمال لازم است، تا وحدت مفاهیم مانعة‌الجمع فضیلت و سعادت در او امکان‌پذیر شود، و لاجرم چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه بگوئیم خدائی وجود دارد که این وحدت را فراهم می‌آورد. ولی، معلوم نیست چرا [کانت] به‌کمال رسیدن فضیلت و سعادت را نیازمند زمان نامحدود می‌داند، و خدا چگونه می‌تواند میان مفاهیم مانعة‌الجمع وحدت برقرار سازد. این براهین مابعدالطبیعی غیرقاطع و بی‌نتیجه بسیاری از متفکران را بدانجا کشانده است که خود را محصور در اعتراضات ماده‌گرائی جدید ببینند، که خلود روح را نفی می‌کند، و خودآگاهی را صرفاً وظیفه خاص مغز انسان می‌داند، که با توقف کار مغز، از پویائی باز می‌ایستد. ویلیام جیمز می‌اندیشد که این اعتراض به‌خلود روح، تنها در صورتی معتبر است که برکار مورد بحث فایده‌ی

تولیدی[۵۸] مترتب باشد. فقط با توجه به‌این واقعیت که بعضی تغییرات ذهنی با بعضی دگرگونیهای بدنی همزمان است[۵۹]، نمی‌توان حکم کرد به‌اینکه دگرگونیهای ذهنی حاصل تغییرات بدنی می‌باشد. این کار نباید الزاماً فایده‌ی تولیدی داشته باشد، می‌تواند مانند چکاندن ماشه تفنگ عملی اختیاری و یا مثل بازتاب نور از جسمی صیقلی، انعکاسی باشد. از این فکر چنین برمی‌آید که حیات درونی ما بستگی به‌عمل نوعی مکانیسم متعالی خودآگاهی در وجود ما دارد، که به‌طریقی یک واسطه‌ی مادی را برای مدتی کوتاه از روی تفنن برمی‌گزینند، و هیچ اطمینان خاطری از تداوم محتوای تجربه‌ی واقعی به‌ما نمی‌دهد. در سلسله سخنرانیهائی که پیش از این داشتم روش خاص برخورد با ماده‌گرائی را بیان کردم. علم برای تحقیق و بررسی ضروری است که فقط بعضی از جنبه‌های خاص حقیقت را انتخاب کند و بقیه جوانب را رها سازد. چنانچه علم مدعی شود که تنها همان جنبه‌هائی از واقعیت‌ها را که انتخاب کرده، شایسته تحقیق و بررسی است، به‌جزمیت محض دچار شده است. بی‌هیچ تردیدی، انسان جنبه‌ی مکانی دارد، اما تنها جنبه آدمی این نیست. جنبه‌های دیگری هم مثل: ارزیابی، خصیصه‌ی واحد تجربه‌ی غایتمند و جستجوی حقیقت وجود دارد که علم باید الزاماً از تحقیق آنها صرفنظر کند، زیرا فهمشان نیاز به‌مقولاتی دارد که با اصول علم متفاوت است.

با وجود این، در تاریخ اندیشه معاصر یک نظر مثبت در مورد بقای روح وجود دارد، منظورم نظریه «دور جاودان»[۶۰] نیچه[۶۱] است. این نظر، نه تنها بدان سبب که نیچه آن را با شور و حالی پیامبرگونه ابراز می‌دارد در خور بررسی است، بلکه بدین جهت که کشش و کوششی در افکار جدید آشکار می‌سازد نیز قابل تامل است. نظریه مذکور مثل

یک الهام شاعرانه در زمانی که به‌ذهن نیچه رسید به‌اندیشه‌ی دیگران هم خطور کرد، ولی منشأ آن را در ذهن هربرت اسپنسر[۶۲] می‌باید جست. فی‌الواقع جنبه‌ی آرمانی این نظریه بیش از دلیل منطقی آن برای پیامبر جدید جالب بوده است. این خود شاهدی براین امر است که تصدیق و اثبات اشیاء، پیش از آنکه کار مابعدالطبیعه باشد، بیشتر به‌الهام ربط پیدا می‌کند. ولی با این همه، نیچه به‌نظریه‌اش شکلی استدلالی داد، و چون چنین است آن را شایسته‌ی تحقیق و بررسی می‌بینیم. قول او براین فرض مبتنی است که مقدار نیرو در عالم کم و زیاد نمی‌شود و در نتیجه محدود است[۶۳]. به‌نظر او مکان (فضا) فقط صورتی ذهنی است؛ و این سخن بی‌معناست که بگوئیم جهان در مکان، یعنی در یک خلأ مطلق قرار گرفته است. ولی، نیچه در مورد موضوع زمان با کانت و شوپنهاور هم عقیده است. می‌گوید زمان یک صورت ذهنی نیست، فرآیندی واقعی و نامتناهی است که تنها به‌شکل «دوره‌ای»[۶۴] و متناوب قابل تصور است. از اینرو معلوم می‌شود که در یک فضا یا مکان خالی متناهی چیزی به‌نام هدر رفتن نیرو وجود ندارد. مراکز این نیرو معدود، و تعداد ترکیب آنها کاملاً قابل احتساب است. برای این نیروی همیشه فعال نه آغاز و انجامی وجود دارد، نه تعادل و موازنه‌ای، و نه تغییر اولین و آخرینی متصور است. از آنجا که زمان نامحدودی گذشته است، بنابراین تاکنون همه‌ی ترکیبهائی که می‌توانست در مراکز نیرو صورت پذیرد، انجام یافته است. هیچ رویداد تازه‌ای در عالم رخ نمی‌دهد، هرآنچه اکنون اتفاق می‌افتد قبلاً در اجزاء بی‌شمار زمان اتفاق افتاده است، و به‌همین نحو در آینده هم تداوم خواهد یافت. به‌نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است،

باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد، و رفتار مراکز نیرو، با توجه به گذشت این زمان نامحدود، باید شکل ثابت و قطعی خویش را تاکنون گرفته باشد. همان واژه‌ی «دور»[۶۵] مفهوم این تغییرناپذیری و ثبات را در خود دارد. علاوه براین، باید نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز نیرو که یک بار روی داده است باید بازگشتی همیشگی داشته باشد، وگرنه هیچ ضمانتی حتی برای بازگشت ابر انسان[۶۶] نخواهد بود.

«همه چیز بازگشته است: از شعرای یمانی گرفته تا عنکوبت، و اندیشه‌های تو در این لحظه و این آخرین اندیشه‌ی تو که هرچیزی باز خواهد گشت. ای برادر! پیمانه‌ی عمر تو، چونان محفظه‌های ساعت شنی، پیوسته پر خواهد شد، هیچگاه خالی نخواهی ماند. این مداری که تو در آن چون ذره‌ای هستی، دوباره درخشیدن خواهد گرفت.»

دور جاودان نیچه چنین است. فقط نوع نامنعطف‌تری از مکانیسم می‌باشد که بر واقعیتی مسلم قرار نگرفته، بلکه تنها یک فرضیه‌ی علمی است. همچنین، با مساله‌ی زمان به‌طور جدی برخورد نکرده است. زمان را عینی و صرفاً به‌صورت رشته‌ای نامتناهی از رویدادها می‌نگرد که بارها و بارها تکرار می‌شود و باز دور تازه از سر می‌گیرد. چنانچه زمان، به‌صورت یک حرکت دورانی دائمی تصور شود جاودانگی را به‌طور مطلق ناپایدار می‌سازد. نیچه خود به‌این موضوع پی برده است، و عقیده‌اش را، نه به‌عنوان جاودانگی بلکه به‌صورت نظری در مورد حیات که پشتوانه‌ی جاودانگی است و آن را قابل دوام می‌سازد، وصف می‌کند. آنچه که بنابر قول نیچه، جاودانگی را پایدار می‌سازد چیست؟ آن چیز، همان انتظاری است که از یک دور [زمانی] ترکیب مراکز نیرو می‌رود که وجود مرا می‌سازد و عاملی ضروری در به‌وجود آمدن ترکیب آرمانی است که نیچه به‌نام «ابرانسان»

می‌خواند. ولی ابرانسان به‌دفعات نامتناهی در زمانهای پیش از خود وجود داشته است. تولدش غیرقابل اجتناب است، چنین دورنمائی چگونه می‌تواند شوقی در من برانگیزاند؟ آدمی مشتاق چیزهائی است که به‌طور مطلق نو و تازه باشد. به‌نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد تا به‌اندیشه در آید، این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست منتها با مفهومی بدتر از آنچه که در کلمه «قسمت» وجود دارد. چنین عقیده‌ای، صرفنظر از آنکه جامعه‌ی بشری را برای مبارزه با مصائب حیات برنمی‌انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران، و کشش و کوشش «من» را به‌سکون بدل می‌سازد.

اکنون بازگردیم به‌آنچه که قرآن می‌آموزاند. دیدگاه قرآن در مورد سرنوشت بشر تا حدودی برپایه‌ی زیست‌شناسی است. اینکه می‌گویم تا حدودی از آن روست که قرآن در این مورد اظهاراتی صریح از نوع زیست‌شناسی دارد که فهم آنها بدون تاملی ژرفتر در ذات حیات میسر نیست. برای مثال «برزخ» را به‌صورت کیفیت و حالت بیان می‌کند و این شاید به‌واسطه‌ی نوعی تعلیق است که میان مرگ و قیامت وجود دارد. به‌نظر می‌آید از قیامت و رستاخیز [مورد نظر قرآن] نیز تصور دیگری شده است. دلیل قرآن در مورد قیامت، به‌خلاف مسیحیت، مبتنی بررستاخیز فعلی و جسمی یک شخص تاریخی نیست. چنین به‌نظر می‌رسد که قرآن رستاخیز را به‌صورت پدیده‌ای که در کل عالم حیات روی می‌دهد، می‌نگرد و استدلال می‌کند، که به‌یک معنا، حتی شامل پرندگان و جانوران نیز می‌شود. (انعام: ۳۸)[۶۷]

اما، پیش از آنکه وارد جزئیات نظر قرآن در مورد جاودانگی شخصی شویم، سه نکته را باید مورد توجه قرار دهیم که نص صریح

قرآن است و احتمال اختلاف نظر در مورد این آیات وجود ندارد، و نباید داشته باشد.

(I) نخست اینکه «من» آغازی در زمان دارد، و در ترتیب مکانی - زمانی پیش از ظهورش وجود نداشته است.

(II) دیگر اینکه، بنابر نظر قرآن، امکان بازگشت براین خاک وجود ندارد. آیاتی که خواهد آمد این معنا را روشن می‌سازد:

«و چون مرگ یکیشان در رسد گوید پروردگارا! مرا بازگردان. شاید در مورد آنچه ترک کرده‌ام عملی شایسته کنم. هرگز، این کلمه‌ایست که وی (پروردگار) گوینده آنست، پیش‌رویشان حایلی (برزخی) هست تا روزی که برانگیخته شوند.»

(مومنون: ۹۹ ـ ۱۰۰)

«قسم به‌ماه، زمانی که کامل می‌شود. به‌تحقیق از حالتی به‌حالت دیگر خواهید رفت.»

(انشقاق: ۱۸ ـ ۱۹)

«... آن نطفه که می‌ریزید. شما آفرینش آن می‌کنید یا ما آفریدگاریم؟ ما مرگ را میان شما مقدر کردیم (و کسی که برقدرت ما پیشی نمی‌گیرد. اگر بخواهیم شما را نابودکرده و مخلوقات دیگری مانند شما بیافرینیم)[۶۸] در آنحال که نمی‌دانید از نو زنده‌اتان کنیم.»

(واقعه: ۵۸ ـ ۶۱)

(III) سوم اینکه محدودیت بدبختی نیست:

«در آسمانها و زمین هیچکس نیست مگر به‌بندگی به‌سوی خدا آمدنیست. خدا همه را احضارکرده و شمارششان کرده است، شمار کامل. و همگیشان روز قیامت تنها به‌پیشگاه خدا شوند.»

(مریم: ۹۳ ـ ۹۵)

این نکته‌ی بسیار مهمی است و باید به‌دقت فهمیده شود تا نگرشی درست از نظریه اسلامی در مورد رستگاری به‌دست آید. «من» متناهی به واسطه فردیت بی‌بدیل خویش به«من» نامتناهی نزدیک می‌شود تا در نتایج اعمال گذشته‌ی خویشتن نظر کند و امکانات آینده‌اش را مورد داوری قرار دهد.

«سرنوشت هرانسانی را به‌گردنش آویخته‌ایم و روز رستاخیز برای او نامه‌ای پدید آوریم که آن را باز شده بیند (گویند): نامه خویش بخوان که امروز شخص تو حسابگر خویش باشی بس است.»

(بنی اسرائیل: ۱۳ ـ ۱۴)

سرنوشت نهائی بشر هرچه باشد، مسلماً آزادی کامل ناشی از محدودیت را به‌صورت بالاترین حالت سعادت بشری نمی‌نگرد. «پاداش مستمر» بشر عبارت از رشته تدریجی او در: تملک نفس، منحصر به‌فرد بودن و میزان فعالیتش بعنوان یک «من» می‌باشد. حتی رویداد «کن فیکون شدن عالم»[۶۹] که بلافاصله پس از آن، روز داوری است، نمی‌تواند برآرامش کامل یک «من» که بالندگی تمام یافته تاثیری داشته باشد.

«و در صور دمیده شود و هرکه در آسمانها و زمین هست، جز آنکسی که خدا خواهد، بیهوش شود...»

(رمز: ۶۸)

چه کسی می‌تواند از این قاعده مستثنی باشد؟ جز آن کسی که به‌عنوان یک «من» به‌همان بالاترین میزان فعالیت رسیده باشد. اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که «من» متناهی، حتی در حالت تماس رویارو با «من» فراگیر، کاملاً قادر به‌تملک نفس خویش باشد. به‌همان صورت که قرآن درباره‌ی رویت پیامبر از «من» نهائی بیان می‌دارد:

«نه دیده او خیره گشت و نه منحرف شد.»

(نجم: ۱۷)

آرمان انسان کامل در اسلام چنین است. در این مورد تعبیری زیباتر از آنچه که یک بیت شعر فارسی در مورد تجربه‌ی اشراق الهی پیامبر اکرم بیان می‌دارد، در هیچ کجا نمی‌توان یافت:

موسی ز هوش رفت به‌یک جلوه صفات

تو عین ذات می‌نگری، در تبسمی

بدیهی است که چون تصوف مبتنی برعقیده‌ی وحدت وجود نمی‌تواند موافقتی با این نظر داشته باشد، مسائل و مشکلاتی از نوع فلسفی ایجاد می‌کند: چه مانعی برای وحدت نامتناهی و «من‌ها»ی متناهی وجود دارد؟ آیا امکان دارد «من» متناهی، به‌همان صورت که هست، بتواند محدودیت خویش را درکنار «من» نامحدود حفظ کند؟ مسائلی این چنین ناشی از فهم نادرست در مورد ذات حقیقی نامتناهی است. منظور حقیقی از نامحدود بودن، وسعت و گستردگی نامتناهی نیست تا فهم آن تنها در صورتی ممکن باشد که همه گستردگیهای موجود محدود را دربرگیرد. ماهیتش در وسعت نیست، در شدت و قوت آنست. آن لحظه‌ای که دیده‌امان به‌نشانه‌های قوت او خیره می‌شود، اندک اندک به‌این نکته پی می‌بریم که: هرچند «من» متناهی از نامتناهی جدا نیافتاده. ولی باید از آن ***مجزا*** باشد. از لحاظ گستردگی، در ترتیب مکانی ـ زمانی که به‌آن تعلق دارم، جذب شده‌ام. و از نظر شدت و قدرت، همان ترتیب مکانی ـ زمانی را به‌صورت «غیر»ی در برابر می‌بینم که کاملاً با او مغایر می‌باشم. از نامتناهی جدا، ولی به‌طور ذاتی با آن در ارتباط هستم و رشته‌ی تداوم حیاتم بسته به‌اوست. با این سه نکته که به‌روشنی درک شد، مشکلی برای

فهم بقیه نظریه نمی‌ماند. بنا به‌گفته‌ی قرآن، طریق پیوستن به‌معنا و حقیقت عالم برآنکه می‌خواهد جاودانه شود، گشوده است.

«مگر انسان پندارد که بیهوده رها شود. مگر مایه‌ای از منی نبود که ریخته می‌شد. پس، خون بسته‌ای شد و خدایش بیافرید و بپرداخت. و از او دو قسم ماده و نر پدید کرد. چگونه این خدا قادر نیست که مردگان را زنده کند؟»

(قیامه: ۳۶ـ ۴۰)

بسیار بعید به‌نظر می‌رسد وجودی که سیر تکاملی آن میلیونها سال به‌طول انجامیده، به‌صورت چیزی بی‌مصرف دور انداخته شود. بلکه می‌تواند به‌صورت یک «من» که همیشه در حال رشد معنوی است و خود را مصفا می‌کند، به‌حقیقت عالم بپیوندد:

«سوگند به‌جان و آنکه جان را بپرداخته. و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به‌او الهام کرده. هرکه جان مصفا کرد رستگار شد. و هرکه آن را بیالود زیانکار.»

(شمس: ۷ـ ۱۰)

چگونه می‌توان جان را مصفا کرد و آن را از آلوده شدن رهانید؟ قرآن می‌گوید: با عمل:

«بزرگ است آنکه پادشاهی به‌کف اوست و او به‌همه چیز تواناست. همانکه مرگ و زندگی آفرید تا امتحانتان کند کدام‌تان به‌عمل بهترید و او نیرومند آمرزگار است.»

(ملک: ۱ ـ ۲)

زندگی عرصه‌ای برای فعالیت [آزاد] «من» و مرگ، اولین آزمون فعالیت ترکیبی[۷۰] آنست. چیزی به‌نام اعمال شادی‌آور و حزن‌انگیز وجود ندارد، اعمال انسان یا نگاهبان «من» می‌باشند و یا آن را از بین

می‌برند. عمل، هم می‌تواند «من» را به‌انحلال سوق دهد، و هم خط مشی آینده‌اش را به‌او تعلیم کند. شرط اصلی عملِ نگاهداری و حفظ «من»، خواه متعلق به‌خودم باشد یا دیگران، محترم داشتن آن است. پس، جاودانگی حق ما نیست، جز آنکه با تلاش شخصی حاصل شود. از میان آفریدگان تنها بشر شایسته جاودانه شدن است. ملال‌انگیزترین خطای ماده‌گرائی این است که گمان می‌کند خودآگاهی محدود را آن توان هست تا از همه‌ی حقایق یک موضوع آگاه شود. فلسفه و علم تنها یکی از راههای رسیدن به‌حقیقت یک موضوع است. راههای دیگری هم برای پی بردن به‌حقایق وجود دارد و آن فنای بدن است، چنانچه اعمال کنونی ما بتواند «من» را علیه هراس و لرزه‌ای که ناشی از فنای جسمانی است کاملاً تجهیز کنند، آنگاه مرگ، تنها گذری است از حالتی به‌حالت دیگر، که قرآن آن رابه‌عنوان «برزخ» شرح می‌دهد. از آثار مبتنی برتجربه‌ی اهل تصوف چنین برمی‌آید که برزخ حالتی از خودآگاهی است که در نگرش «من» نسبت به‌زمان و مکان تغییر به‌وجود می‌آورد. چیزی که غیرمحتمل باشد در آن وجود ندارد. هلمهولتس[۷۱] اولین کسی بود که کشف کرد: مهلتی می‌باید تا تهییج عصبی تبدیل به‌خودآگاهی شود. اگر چنین باشد. نظری که اکنون درباره‌ی زمان داریم مبتنی برساختمان فیزیولوژیکی کنونی ما می‌باشد، و اگر «من» پس از زوال این ساختمان زنده بماند، کاملاً طبیعی به‌نظر می‌رسد که در نگرش ما نسبت به‌زمان و مکان تغییری به‌وجود بیاید. چنین تغییری برایمان ناشناخته نیست. تمرکز بی‌اندازه‌ی تاثرات که در خواب دست می‌دهد، و نیروی یادآوری که گاه در زمان نزع به‌اوج می‌رسد، حکایت از آن دارند که معیارهای دیگری برای «من» در شناخت زمان وجود دارد. بنابراین،

به‌نظر نمی‌رسد، برزخ کیفیت صرفاً انفعالی حالت انتظار باشد، بلکه حالتی است که «من» در آن نگاهی به‌چهره‌های تازه‌ای از حقیقت می‌اندازد، و خویش را برای سازگاری با این چهره‌ها آماده می‌سازد. بخصوص برای «من‌ها»ئی که رشد معنوی کامل یافته و با کیفیات عمل تثبیت شده‌ی خویش در ترتیب خاص مکانی ـ زمانی رو به‌تکامل رفته‌اند، باید مرحله‌ای از اعتلای عظیم روحی باشد، و احتمالاً برای «من‌ها»ئی که تا بدان پایه از خوشبختی نرسیده‌اند، معنای زوال و نیستی بدهد. با وجوداین، «من» باید به‌مبارزه‌اش ادامه دهد تا زمانی که بداند پیروزیش در رستاخیز مسلم است. بنابراین، رستاخیز یک رویداد خارجی و بیرونی نیست. مقصد و هدف نهائی فرآیند حیاتی در درون «من» می‌باشد. رستاخیز خواه فردی باشد یا جهانی[۷۲] چیزی بیش از نوعی سیاهه‌برداری از اعمال گذشته‌ی «من» و امکانات آینده‌ی آن نیست. حجت قرآن در مورد پدیده‌ی پیدایش دوباره‌ی «من» برقیاس پیدائی نخستین آن است:

«انسان گوید: وقتی بمُردم چگونه زنده‌ی پدیدار می‌شوم. مگر همین انسان بیاد ندارد که ما از اول او را آفریدیم و هیچ نبود.»

(مریم: ۶۶ـ ۶۷)

«ما مرگ را میان شما مقدر کردیم (وکسی برقدرت ما پیشی نمی‌گیرد. اگر بخواهیم شما را نابود کرده و مخلوقات دیگری مانند شما بیافرینیم)[۷۳] در آن حال که نمی‌دانید از نو زنده‌اتان کنیم. شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید، چرا پند نمی‌گیرند.»

(واقعه ۶۰ـ ۶۲)

انسان اول بار چگونه پدید آمد؟ دلیل صریح و محکمی که در دو آیه اخیر وجود دارد، در واقع چشم‌انداز تازه‌ای پیش روی فلاسفه

اسلامی گشوده است. جاحظ (ف. ۲۵۵ ه) اولین کسی بود که به‌موضوع تغییر در حیات حیوانات که براثر مهاجرتها و یا به‌طور کلی تحت تاثیر محیط پیش می‌آید، اشاره کرد. انجمن معروف به«اخوان الصفا»[۷۴] این نظر جاحظ را با شرح و تفصیل بیشتری در رسائل خود آورد. اما ابن مسکویه (ف. ۴۲۱ ه) اولین متفکر اسلامی بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات نو، در باب منشأ انسان ارائه داد. اینکه مولوی موضوع جاودانگی را به‌صورت تکامل تدریجی مبتنی برزیست‌شناسی می‌نگرد، و آن را همچون بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی، مساله‌ای نمی‌داند که حل آن بسته به‌دلائل فلسفی و مابعدالطبیعی باشد، امری کاملاً طبیعی و مسلم است که با روح قرآن سازگاری دارد. ولی نظریه تکامل، در دنیای امروز بجای آنکه امید و میل به‌زندگی را فزونی دهد، ناامیدی و نگرانی خاطر به‌بار آورده است. دلیل آن را باید در فرضیه نادرست جدیدی جستجو کرد که می‌گوید تکامل زیست‌شناختی آخرین حرف در ساختار کنونی انسان، چه از نظر روحی و چه از لحاظ فیزیولوژیکی است. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافرینند و آتش اشتیاق و شیدائی به‌حیات را در جانها برافروزد. این ابیات بی‌مانند را از او نقل می‌کنم:

آمده اول به‌اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به‌حیوانی فتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد

همچو میل کودکان با مادران

سر میل خود نداند در لبان

باز از حیوان سوی انسانیش

می‌کشد آن خالقی که دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت

تا شد اکنون عاقل و دانا و زُفت

عقل‌های اولینش یاد نیست

هم ازاین عقلش تحول کرد نیست[۷۵]

با این همه، نکته‌ای هست که سبب اختلاف عقیده‌ی فراوان میان فلاسفه و متکلمان اسلامی شده است و آن این که آیا پدید آمدن مجدد انسان مستلزم آن است تا همچون گذشته، جسمی و به‌صورت مادی (فیزیکی) باشد. اکثر آنان، از جمله شاه ولی‌الله[۷۶]، آخرین متکلم بزرگ اسلام، متمایل به‌این فکر هستند که آفرینش مجدد انسان، دست کم مستلزم نوعی واسطه‌ی مادی است که با محیط جدید «من» هماهنگ باشد. به‌گمانم این نظر، عمدتاً به‌این واقعیت ربط می‌یابد که «من»، به‌عنوان یک فرد، بدون در نظر گرفتن نوعی ارجاع مکانی[۷۷] یا زمینه‌ی تجربی، غیرقابل تصور است. آیات زیر، این نکته را روشن می‌سازد:

«... و کافران گویند: این چیزی عجیب است. چگونه وقتی مردیم و خاک شدیم (زنده می‌شویم) این بازگشتی دور (و غیرممکن) است. ما می‌دانیم که زمین از آنها چه کم می‌کند و نزد ما نامه‌ای نگهدارنده (حسابها) است.» (ق ۲ـ۴)

به‌عقیده‌ی من این آیات به‌روشنی معلوم می‌دارند که در طبع جهان این امکان نهفته است تا نوعی وجود خارجی را که برای

حسابرسی نهائی جزئیات اعمال بشر ضروری است، حتی پس از تلاشی و تجزیه کالبدی که فردیت[۷۸] انسان را در محیط کنونی او مشخص می‌سازد، از طریق دیگری باقی نگاه دارد. اما اینکه باقی نگاه داشتن از طریق دیگر، چگونه است، نمی‌دانیم. و نیز، ربط دادن این موضوع به‌نوعی از جسم، هرچند هم که بسیار دقیق و ظریف باشد، بینش تازه‌ای از حقیقت و باطن «آفرینش ثانی» عایدمان نمی‌سازد. مقصود تمثیلهای قرآن در مورد آفرینش ثانی بیان ماهیت و خصیصه‌ی آن نیست، بلکه آن را فقط به‌عنوان یک واقعیت ارائه می‌دهد. چنانچه این سخن را از دید فلسفی مورد بررسی قرار دهیم، چیزی ناممکن‌تر از این نیست که با توجه به‌تاریخ بشر، وظیفه‌ی انسان را با زوال جسمش پایان یافته تلقی کنیم.

ولی، بنا به‌گفته قرآن پدید آمدن دوباره‌ی «من» همراه با «دیده‌ی تیزبین» (ق: ۲۲) است، که با آن سرنوشتی را که به‌دست خویش ساخته و «به‌دور گردنش بسته شده»[۷۹] می‌بیند. بهشت و دوزخ کیفیت و حالتند نه آنکه مکان باشند. توصیفات بهشت و دوزخ در قرآن نمایش بصری یک واقعیت درونی می‌باشند، یعنی خصلت و خصیصه‌اند. به‌تعبیر قرآن، دوزخ «آتش افروخته خداست. که بردلها مسلط شود،»[۸۰] و این تجسم حزن‌آلودی از قصور و عدم موفقیت یک انسان است. و بهشت، شادی ناشی از پیروزی برنیروهای نابودکننده است. در اسلام چیزی به‌نام عذاب و لعنت ابدی وجود ندارد. خود قرآن واژه‌ی «ابد» را که در بعضی از آیات مربوط به‌دوزخ، بکار رفته است، به‌معنی مدتی از زمان توصیف می‌کند (نبأ ۲۳)[۸۱]. چنین نیست که زمان در تکامل شخصیت چیزی کاملاً بی‌ربط باشد. خوی و منش بشر میل آن دارد که پایدار و دائمی شود، پس شکل‌گیری مجدد آن

باید با گذشت زمان انجام گیرد. بنابراین، تصوری که قرآن از دوزخ دارد به‌صورت چاهی نیست که خدای کینه‌توزی بشر را در آن به شکنجه‌ی ابدی گرفتار سازد، بلکه تجربه‌ای تادیبی و اصلاحگر است که امکان دارد سخت‌دل‌ترین انسان را آماده سازد تا برای پذیرش نسیم جانبخش لطف الهی، آغوش بگشاید. بهشت هم جای آرمیدن و تن آسانی نیست. زندگی، یگانه و پیوسته است. انسان برای دریافت حالات اشراقی همیشه تازه، از حقیقتی نامتناهی که «... هرروزی به‌کاریست»[۸۲] مدام پیش می‌رود. و آنکه اشراق الهی را دریافت می‌کند، صرفاً منفعل و اثرپذیر نیست. هر عملی از یک «من» آزاد وضعی تازه می‌آفریند، و بنابراین فرصتهای بیشتری برای ظهور «من» خلاق پیش می‌آورد.

پیوست و منابع

۱. یکی از سخنرانی‌های اقبال، ترجمه م. ب. ماکان

۲. redemption رسمی که در میان پیروان آئین کاتولیک مرسوم است. برای اطلاع بیشتر ← ***فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا***، تألیف لئو راستن، ترجمه م. ب. ماکان. انتشارات حکمت.

۳. احتمالاً اشاره اقبال به‌آیه ۱۶۵ از سوره اعراف است: «... هیچ کس کار (بد)ی جز برضرر خویش نمی‌کند و هیچ باربرداری، بار (گناه) دیگری برنمی‌دارد...»
این مضمون در ادب فارسی نیز به‌کار رفته است. مولوی می‌گوید:

هیچ وازر، وزر غیری برنداشت   هیچکس ندرود تا چیزی نکاشت

که اشاره است به‌آیه ۱۸ سوره فاطر «و لاٰ تَزِرُوا زِرَةٌ وِزْرَ اُخرىٰ...» (هیچ باربرداری بار گناه دیگری برنمی‌دارد...) حافظ هم می‌گوید:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران برتو نخواهند نوشت
من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش
هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت

۴. Louis Massignon لوئی ماسینیون (۱۸۸۳ ـ ۱۹۶۲) وی به‌درجه دکترا در ادبیات رسید. استاد «کلژدو فرانس» و رئیس «مؤسسه تتبعات ایرانی» بود. تألیفات مهمی درباره‌ی تاریخ و هنر و ادبیات شرق، و تحقیقات معروفی درباره حلاج دارد که از آنجمله‌اند: *حلاج صوفی شهید اسلام*، *تصوف حلاج از جنبه‌ی فلسفه‌ی مابعدالطبیعی*، و *دیوان حلاج*. از این محقق آثار دیگری نیز در مورد شرق به‌طبع رسیده است که عبارتند از: *نیایش ابراهیم در سدوم*، *شهر اموات در قاهره*، *مباهله مدینه و تقدیس فاطمه* [ع]. ماسینیون به‌رغم تعلق خاطری که به‌شرق، و تصوف و عرفان آن و موضوعات اسلامی داشت، پس از نزدیک به‌هشتاد سال زندگی، مسلمان از دنیا نرفت!

۵. برای آگاهی بیشتر ← *اقبال با چهارده روایت*، تألیف م. ب. ماکان. مقاله «مفهوم اناالحق در نزد اقبال»، انتشارات فردوس.

۶. متوفای ۱۱۷۶ ق. عالم و محدث مشهور هندی، (ر.ک. *لغتنامه و المنجد*)

۷. در متن اصلی: افغانی

۸. Francis Herbert Bradley (۱۸۴۶ ـ ۱۹۲۴) فیلسوف مشهور انگلیسی پیرو هگل.

9. *Ethical Studies*

10. *Logic*

11. *Appearance and Reality*

۱۲. (s) *Upanishad* ـ آخرین بخش «*وداها*» که مغز و هسته تعلیمات ودائی به‌شمار می‌آیند. موضوع «*اوپانیشادها*» جستجوی ظاهری سلسله علل و معلولات و نیروهای مرموز طبیعت نیست، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به‌واقعیت باطن و حقیقت درون است که بدان «خود» (*atman*) گفته‌اند. (ر.ک. *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، داریوش شایگان، ج ۱، ص ۸۸ ـ ۱۱۹)

۱۳. jīv Atmā ـ جیو jīv به‌معنای جان و روان است که آن را در نهایت با آتمان یکی دانسته و گفته‌اند محدودیتهای جسم، نفس و ذهن است که سبب جدائی آن از اصل خویش می‌شود و به‌صورت واحدی مستقل جلوه می‌کند که از جمله لذایذ زندگی متمتع است، وگرنه جیوآتما، همان برهمن است،... انسان که فی‌الواقع خود یک عالم صغیر و خلاصه‌ی تمام کتاب آفرینش است، بایستی در مرکز وجود خود تمام مراتب هستی را دارا باشد، این است که آنچه در مرکز هستی او موجود است از لحاظ عالم مادی و عنصری اثیر است و از لحاظ عالم روانی و نفسانی «جیواتما» یا جان اوست و از لحاظ عالم لاهوتی و معنوی «پوروشا» یا روح اوست و به‌عبارت دیگر «پروشا» مظهر آتمان در سطح آدمی است (همان ماخذ، ج ۲، ص ۸۳۲، ۸۳۳).

14. self - identity
15. thought
16. Agra
17. space

۱۸. به‌تعبیر حافظ: «بعد منزل نبود در سفر روحانی».

19. space of waking consciousness
20. dream - space

۲۱. خوانندگان توجه دارند که در غرب به‌خلاف روشی که در منطق اسلامی معمول است ابتدا کبری را ذکر می‌کنند و سپس صغری را.
۲۲. غزالی «خود» را موجودی مستقل می‌داند که دارای حقیقت کامل و متفاوت با حالات ذهنی و تجربه‌هاست.

23. intensive quality
24. Laird

۲۵. ویلیام جیمز در جای دیگری همین تعبیر را در مورد حافظه به‌کار برده می‌گوید:
«هرچند مطلبی با مطالب دیگر بیشتر در ذهن ما ارتباط یابد بهتر در ذهن ما می‌ماند. هریک از چیزهای مرتبط بدان مفهوم، مانند میخی می‌شود که آن مفهوم بدان آویزان می‌گردد و مانند قلابی می‌شود که وقتی زیر آب فرو رفت آن را بیرون می‌کشد. این مفاهیم وقتی به‌هم بافته شوند تار و پود فکری ما را تشکیل می‌دهند...» (ر.ک. اصول روانشناسی‌مان ـ ترجمه محمود صناعی. ص ۲۶۲).
۲۶. «... خلق و امر از هم جدا کرد تا معلوم شود که امر، خلق نیست...» (ر.ک. *کشف‌الاسرار*، ج ۳ ص ۶۳۴)

27. Pringle Pattison

۲۸. عالم خلق universe of extension

29. creation
30. direction

۳۱. اعراف، بخشی از آیه ۵۳

32. spatio - temporal
33. physical organism

۳۴. دکارت در باب چهارم از *رساله گفتار* می‌گوید: «... من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است، و هستی او محتاج به‌مکان و قائم به‌چیزی مادی نیست، و بنابراین: آن من، یعنی روح (نفس) که به‌واسطهٔ او آنچه

هستم هستم؛ کاملاً از تنم متمایز است، بلکه شناختن او از تن آسانتر است، و اگر تن نمی‌بود روح تماماً همان بود که هست...» (*گفتار در روش* ترجمه مرحوم فروغی) در جائی دیگر در ارتباط میان تن و نفس می‌گوید: «نفس را در تن مانند ناخدا در کشتی نمی‌نگرم، بلکه در عین اینکه آنها را دو چیز می‌بینم، ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم...»

۳۵. Lange فیزیولوژیست معروف دانمارکی، اواخر قرن نوزدهم.

36. parallelism

۳۷. بخشی از آیه ۵۴ سوره اعراف «... الا له الخلق و الامرُ...»

38. habit

۳۹. خلاف قول دکارت که می‌گوید حقیقت علت نمی‌تواند کمتر از حقیقت معلول باشد. یعنی از درونِ ناقص، کامل ظهور نمی‌کند و منشاء هرامری اگر از آن کاملتر نباشد لااقل باید به کمال او باشد.

۴۰. emergent این اصطلاح را «برآینده» هم ترجمه کرده‌اند.

41. emergent evolution

۴۲. اشاره است به‌بخشی از آیه ۳ سوره الحدید: «هو الاولُ و الاخرُ و الظاهرُ والباطن...»

43. sensation

۴۴. configuration psychology که به‌آن روانشناسی گشتالت (هیأت) gestalt psychology هم می‌گویند و آن تشکیل و ترکیب چند عامل یا پدیده فیزیکی و حیاتی و روانشناسی برای انجام کار واحد و معین است به‌طوری که اجزاء آن خواص مختص خود را از دست بدهند و جزئی از کل بشوند.

۴۵. ego - activity نزدیک به‌مفهوم «آزادی در عمل».

46. self - possession

47. Spengler

48. *Decline of the west*

۴۹. vital - way این همان طریق عشق است که اقبال در مثنوی «چه باید کرد» آن را برای پویائی و تحرک جوامع بشری ضروری می‌داند.

۵۰. بیت ۶۶۲ اسرار خودی که اقبال آن را در این مثنوی تضمین کرده است.

۵۱. اقبال علاقه و توجه خود را به‌خاندان پیامبر به‌خصوص حضرت حسین (ع) به‌صورتهای مختلف در آثارش نشان می‌دهد. نام حسین (ع) در سروده‌های او نماد حقیقت و راستی است و «بانگ تکبیر حسین» در روز عاشورا مظهر نفی علتهای ثانوی:

ما سوی الله را مسلمان بنده نیست — پیش فرعونی سرش افکنده نیست

خــون او تـفسیر ایـن اسرار کـرد — مــلت خــوابــیده را بــیدار کـرد
تیغ لا، چون از میان بیرون کشـید — از رگ اربـاب بـاطل خـون کشـید
نــقش الا الله بــرصحرا نــوشت — ســطر عـنوان نـجات مـا نـوشت
رمــز قــرآن از حســین آمـوختیم — زآتش او شـــعله‌ها انـــدوختیم
شــوکت شــام و فـر بـغداد رفت — سطوت غـرناطه هـم از یـاد رفت
تــار مـا از زخـمه‌اش لرزان هـنوز — تــازه از تکـبیر او ایــمان هـنوز
ای صــبا ای پـیک دور افـتادگان — اشک ما بـرخـاک پـاک او رسـان

۵۲. transcendent ـ این کلمه که با فلسفه کانت معنای وسیعی یافت، در فارسی به‌چندین صورت ترجمه شده است، ولی هیچیک رساننده‌ی معنای گسترده و بار سنگینی که کانت بدان داده، نمی‌باشند.

53. prior

۵۴. معبد الجُهَنی بصری (مقتول ۸۰ هـ ق) از قدیمی‌ترین کسانی که به‌قدَر قائل شد و به‌مخالفت با مجبره برخاست. او معتقد بود که نسبت افعال خیر و شر به‌خداوند خطاست، به‌سبب اعتقاداتش به‌دستور عبدالملک‌بن مروان مقتول گردید ر.ک. تاریخ ادبیات دکتر ذ.صفا، ج ۱، ص ۵۲

۵۵. Auguste Conte (۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۷) فلسفه‌اش به‌نام اثبات‌گرائی positivism معروف است به‌عقیده وی وظیفه فلسفه آنست که در تقویت علم بکوشد.

۵۶. Ernest Renan (۱۸۲۳ ـ ۱۸۹۲) او آئین کاتولیک را نامعقول می‌دانست و از همین رو به‌علم پیوست. با این همه عمده آثارش در زمینه دین است.

۵۷. «خیر تام»، در اصطلاح کانت.

58. prodoctive

۵۹. نظیر گریختن از ترس

60. Eternal Recurrence

۶۱. Nietzche (۱۸۴۴ ـ ۱۹۰۰) او همه ادیان را نفی کرد و اصول اخلاقی دنیای قدیم را با طرح اندیشه «ابرانسان» محکوم ساخت (برای اطلاع از عقاید و نظرات او ← *مولوی، نیچه و اقبال*، نوشته‌ی خلیفه عبدالحکیم، ترجمه م. ب. ماکان، و نیز شرح *فلسفه و آثار برگزیده نیچه*، نوشته‌ی مک دانیل استنلی، ترجمه م. ب. ماکان).

۶۲. Herbert Spencer (۱۸۲۰ ـ ۱۹۰۳) معروفترین متفکر قرن نوزدهم که تحت تأثیر داروین بوده است.

۶۳. امروزه علوم طبیعی خلاف این نظر را ثابت کرده‌اند یعنی اندازه نیرو در ماده، هم کاهش و هم افزایش می‌یابد.

64. periodic

65. recurrence

۶۶. superman ـ از نظر نیچه کسی است که آمیزه‌ای از خصیصه‌های اسکندر، داوینچی و برادلو (اصلاحگر انگلیسی سده ۱۹) باشد. ر. ک. *تاریخ و فلسفه علم*. ص ۳۶۴ ـ ۳۶۶، و نیز «چنین گفت زرتشت» ترجمه نیر نوری، چاپ سوم، ص ۱۹ ـ ۳۶.

۶۷. «هیچ جانوری در زمین نیست و نه پرنده‌ای که به‌دو بال خویش پرواز کند،... و به‌سوی پروردگار خویش محشور می‌شوند.»

۶۸. بخشی که در (...) آمده از تفسیر جامع ابراهیم بروجردی اخذ شده، بقیه ترجمه از شادروان پاینده است.

۶۹. مترجم برای universal destruction معادلی که از این غلط مصطلح گویاتر باشد، نیافت.

70. synthetic

۷۱. Herman Ludwig Ferdinand von Helmholtz (۱۸۲۱ ـ ۱۸۹۴) فیزیکدان، آناتومیست، و فیزیولوژیست آلمانی.

72. universal

۷۳. از تفسیر جامع ابراهیم بروجردی

۷۴. گروهی از دانشمندان اسلامی در قرن چهارم هـ که تنها راه تصفیه شریعت را از آلودگیها در پیوند آن با فلسفه (یونانی) دانستند، فعالیتشان پنهان، رسائلشان بدون نام و تمایلشان برفلسفه و علوم طبیعی بوده است. در بغداد و بصره انجمن داشتند.

۷۵. مثنوی، دفتر چهارم ۳۶۳۷ به‌بعد.

۷۶. از عالمان مشهور کلام و حدیث در شبه قاره هند. ر. ک. *تاریخ علم کلام* تالیف شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی ص ۸۵ به‌بعد.

77. local reference

78. individuality

۷۹. اشاره به‌آیه ۱۳ از سوره بنی‌اسرائیل «سرنوشت هرانسانی را به‌گردنش آویخته‌ایم...»

۸۰. اشاره به‌دو آیه ۶ و ۷ از سوره همزه.

۸۱. ترجمه آیه: «که مدتهای دراز در آن سر کنند.»

۸۲. الرحمن: ۲۹

شرح اسرار خودی

مثنوی *اسرار خودی* با این ابیات معروف مولانا جلال‌الدین رومی آغاز می‌شود:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می نشود جسته‌ایم ما
گفت آنکه یافت می نشود، آنم آرزوست

گفته‌اند که دیوژن Diogenes (۴۱۳ - ۳۲۷ م.) معروفترین فیلسوف کلبی در روز روشن چراغ به‌دست می‌گرفت و درکوی و برزن به‌دنبال «انسان» می‌گشت. زیرا او همهٔ مردم را مخلوقاتی در مرتبه‌ئی پائین‌تر از «انسان» می‌دانست. این دیوژن همانست که مولوی او را «شیخ» می‌نامد و اندیشه‌اش را در قالب غزلی زیبا بیان می‌کند.

نظرات اقبال در مورد انسان آرمانی از یکسو سر در افکار متفکران اسلامی، به‌خصوص مولوی، دارد و از سوی دیگر با افکار نیچه قرین است. تنها فرقی که در این میان وجود دارد این است که مولوی و اقبال قایل به‌وجود خدا هستند، حال آنکه از نظر نیچه و به‌قول خودش «خدا مرده است.»

اسرار خودی

تمهید

نیست در خشک و تر بیشه‌ی من کـوتاهی
چوب هر نـخل کـه مـنبر نشـود، دار کـنم

نظیری نیشابوری

نظیری از شعرای مورد توجه اقبال است که در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم می‌زیست. در میانسالی از موطن خود نیشابور به‌اگره هند رفت و به‌دربار اکبرشاه راه یافت و سی سال آخر عمر را در آن دیار سر کرد و از راه مداحی امیران و شاهزادگان هـندی بـه‌ثروت و مکـنت رسید تا آنجا که تخلص نظیری مشهدی را به‌ده هزار روپیه خرید. او در اواخر عمر همانند سنائی ترک دنیا و مداحی شاهان کرد و عزلت گزید:

چندی به‌غلط بتکده کـردیم حـرم را
وقت است که از کعبه برآریم صنم را

نظیری در دوره تحول فکری خود به‌تحصیل علوم دینی پرداخت:

ترک شراب و شاهدم، بیمار کردست ای طبیب

صحت نخواهم یافتن تا نشکنم پرهیز را

او در سال ۱۰۲۳ هـ. ق. در احمدآباد گجرات درگذشت (از حاشیه *آتشکده آذر* شادروان سادات ناصری) بیست و یک غزل اقبال در اقتفا و استقبال از غزلهای نظیری است (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***می باقی*** تألیف م. ب. ماکان).

۱ **راه شب چون مهر عالمتاب زد گریه‌ی من بر رخ گل آب زد**

راه زدن: غارت کردن مسافران در جاده‌ها؛ قطع طریق.

مفهوم مصرع اول: همینکه خورشید طلوع کرد و شب به‌پایان رسید

۲ **اشک من از چشم نرگس خواب شست سبزه از هنگامه‌ام بیدار رُست**

نرگس: کنایه از چشم معشوق. در اینجا: جهان محسوس؛ عالم پدیدار؛ طبیعت. در غزلی می‌گوید:

چشم آفریده‌ام چو نرگس در این چمن

روبند برگشا، که سراپا نظاره‌ایم

و در غزلی دیگر

در نرگس آرمید که بیند جمال ما

چندان کرشمه‌دان که نگاهش به‌گفتگوست

هنگامه: غوغا؛ هیاهو. در اینجا: شور و حال. در غزلی می‌گوید:

هنگامه را که بست درین دیر دیرپای

ز ناریان او همه نالنده همچو نای

در همین مثنوی (بیت ۳۲۷) می‌گوید:

مــنکر هــنگامه مــوجود گشت
خــالق اعــیان نــاموجود گشت

در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

اگر مائیم گردان جام ساقی است
به‌بزمش گرمی هنگامه باقی است

و در همین مثنوی (بیت ۱۴۲) می‌گوید:

آرزو هــــنگامه آرای خــــودی
مــوج بــی‌تابی ز دریـای خـودی

مفهوم بیت: شور و حال خواب را از چشم جهان شست، سبزه را بیدار کرد و سبب رویش آن شد.

۳ **بــــاغبان زور کــــلامم آزمــــود   مصرعی کارید و شمشیری درود**

باغبان (در اینجا): جهان‌آفرین.

زور: اقبال این کلمه را به‌معنای «توانائی» و «قدرت» به‌کار می‌برد. در جای دیگری از همین مثنوی می‌گوید:

شــرح راز از داســتانها مــی‌کنم
غــنچه از زور نــفس وا مـی‌کنم

و در جای دیگری:

چون حیات عالم از زور خودی است
پس به‌قدر استواری زندگی است

در غزلی می‌گوید:

عشق را باده‌ی مردافکن و پرزور بده
رای این باده به‌پیمانه‌ی ادراک انداز

آزمود (در اینجا): آموخت.

کاریدن: کاشتن؛ زراعت کردن.
درودن: درویدن؛ درو کردن.
مفهوم بیت: جهان آفرین به‌من آموخت که با قدرت سخن بسرایم، او مصرعی کاشت و شمشیری به‌بار آورد.

۴ **در چمن جز دانه‌ی اشکم نکشت   تار افغانم به‌پود باغ رِشت**

چمن: زمین سبز و خرم؛ باغ. در اینجا: عالم خاکی؛ جهان. در غزلی می‌گوید:

لاله‌ی این چمن آلودهٔ رنگ است هنوز
سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز

در همین مثنوی (بیت ۱۵۴) می‌گوید:

آگهی از علم و فن مقصود نیست
غنچه و گل از چمن مقصود نیست

افغان؛ فغان: زاری، ناله، فریاد. اقبال این کلمه را به‌معنای کشف و شهود و اشراق نیز به‌کار می‌برد. در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

شب و روزی که داری بر ابد زن
فغان صبحگاهی بر خرد زن
خرد را از حواس آید متاعی
فغان از عشق می‌گیرد شعاعی
خرد، جزء را، فغان کل را بگیرد
خرد میرد، فغان هرگز نمیرد
(۲۲۱ـ۲۱۹)

فغان عاشقان، انجام کاری است
نهان در یکدم او روزگاری است
(۲۲۴)

در غزلی می‌گوید:

مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم
غوغای ما ز گردش پیمانه دل است

و در غزلی دیگر:

از آن معنی که چون شبنم به‌جان من فرو ریزی
جهانی تازه پیدا کرده‌ام عرض فغانی را

رشتن: ریسیدن؛ تافتن؛ تابیدن. در اینجا: بافتن؛ به‌هم تابیدن

مفهوم مصرع دوم: باغبان شور و حال مرا با روح باغ (جهان) در آمیخت.

۵ **ذره‌ام مهر منیر آن من است صد سحر اندر گریبان من است**

قیاس کنید با این بیت از حافظ:

زین آتش نهفته که در سینهٔ من است
خورشید شعله‌ئی است که در آسمان گرفت

و نیز این بیت از خواجه:

به‌هواداری او ذره‌صفت، رقص‌کنان
تا لب چشمهٔ خورشید درخشان بروم

در غزلی می‌گوید:

تو فروزنده‌تر از مهر منیر آمده‌ای
آنچنان زی که به‌هر ذره رسانی پرتو

از دیدگاه اقبال فردیت را می‌توان به‌روشنی در همه موجودات زنده یافت، بنابراین دستیابی به‌فردیتی متعالی‌تر که هدف از آن رسیدن به‌حقیقت غائی است، امری ناممکن نیست. در *بال جبریل* که به‌اردوست می‌گوید:

هر موجودی می‌خواهد به‌جلوه در آید
در دل هر ذره‌ئی ذوق اعتلا و عظمت موج می‌زند
بدون چنین ذوقی، زندگی مرگ است

۶ **خاک من روشن‌تر از جام جم است محرم از نازاده‌های عالم است**

خاک من: وجود من. در غزلی می‌گوید:

سیناست که فاران است، یارب چه مقام است این
هر ذره خاک من، چشمی است تماشا مست

قرآن خلقت انسان را از خاک می‌داند: «همانکه خلقت همه چیز را نیکو کرد و خلقت انسان را از *گل* آغازید...» (سجده: ۷) عطار در آغاز *منطق‌الطیر* می‌گوید:

آفرین، جان آفرین پاک را
آنکه جان بخشید و ایمان خاک را

اقبال در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

نه خاک من غبار رهگذاری
نه در خاکم دل بی‌اختیاری

در غزلی می‌گوید:

تپش است زندگانی، تپش است جاودانی
همه ذره‌های خاکم، دل بی‌قرار بادا

در یکی از دوبیتی‌های *ارمغان حجاز* می‌گوید:

مرا در عصر بی‌سوز آفریدند
به‌خاکم جان پرشوری دمیدند
چو نخ در گردن من زندگانی
تو گوئی برسر دارم کشیدند

و در دوبیتی دیگری از همین مجموعه می‌گوید:

دلی در سینه دارم بی‌سروری
نه سوزی در کف خاکم نه نوری
بگیر از من که برمن بار دوش است
ثواب این نماز بی‌حضوری

(۱۶)

در همین مثنوی می‌گوید:

مشت خاک خویش را از هم مپاش
مثل مه رزق خود از پهلو تراش
مشت خاک ما سر گردون رسید
زین غبار آن شهسوار آید پدید

(۲۲۷)

جام جم: جام کیخسرو. فردوسی در داستان بیژن و منیژه پس از شرح زندانی شدن بیژن به‌امر افراسیاب در چاه و جستجوی گیو پدر وی و مأیوس شدن او در قسمتی که کیخسرو بیژن را در جام گیتی‌نمای می‌بیند، می‌گوید:

پس آن جام برکف نهاد و بدید
در و هفت کشور همی بنگرید
ز کار و نشان سپهر بلند
همه کرد پیدا، چه و چون و چند
ز ما هی به‌جام اندرون تا بره
نگاریده پیکر بد و یکسره
چه کیوان، چه هرمز، چه بهرام و شیر
چه مهر و چه ماه و چه ناهید و تیر

همه بودنیها، بدو اندرا

بدیدی جهاندار افسونگرا

این جام را در قرن ششم به‌مناسبت شهرت جمشید به‌وی نسبت دادند و **جام جم** گفتند. جام مذکور به‌نامهای دیگری هم خوانده شده، از جمله: جام گیتی‌نما، آئینه گیتی‌نما، جام جهان‌نما، جام جهان‌آرا، و جام جهان‌بین.

گفتم این جام جهان‌بین به‌تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

حافظ

مفهوم مصرع دوم: به‌اسرار جهان واقف است؛ از اموری که هنوز در جهان روی نداده‌اند آگاه است.

۷ **فکرم آن آهو، سر فتراک بست کو هنوز از نیستی بیرون نجست**

فتراک: تسمه‌ئی که برای بستن شکار یا چیزهای دیگر به‌زین اسب می‌بندند؛ ترک‌بند. در **چه باید کرد** می‌گوید:

فقر، خیبر گیر با نان شعیر

بسته فتراک او سلطان و میر

در غزلی می‌گوید:

تپید یک دم و کردند زیب فتراکش

خوشا نصیب غزالی که زخم او کاری است

مفهوم بیت: اندیشه‌ام چندان نیرومند است که آهوی به‌دنیا نیامده را شکار و به‌فتراک می‌بندد.

۸ **سبزه ناروئیده، زیب گلشنم گل به‌شاخ اندر نهان در دامنم**

ابیات اخیر در تعریف از توانائیهای ذهنی و منزلت انسان است. در همین مثنوی (بیت ۴۷۲) مضمون این بیت را با تعبیری دیگر بیان می‌دارد.
اقبال در بسیاری از سروده‌هایش انسان آرمانی خود را به‌صورتهای مختلف می‌ستاید. از جمله در *گلشن راز* می‌گوید:

اگر مائیم، گردان جام ساقی است
به‌بزمش گرمی هنگامه باقی است

و در **پیام مشرق** می‌گوید:

نوای عشق را ساز است آدم
گشاید راز و خود راز است آدم

او در اشعارش به‌شیوه‌ئی دلپذیر بشر را با دیگر موجودات قیاس می‌کند و رجحان را به‌انسان می‌دهد. حتی وقتی انسان و خدا را رویاروی هم قرار می‌دهد، به‌این یک امتیاز کمتری می‌دهد. به‌دنبال بیت مذکور می‌گوید:

جهان او آفرید، این خوبتر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم

اقبال نظیر همین مفاهیم را در ابیات آغازین ***گلشن راز جدید*** هم آورده است.

۹ **محفل رامشگری برهم زدم زخمه بر تار رگ عالم زدم**

رامشگری (حاصل مصدر): خنیاگری؛ (در اینجا) آرامش‌طلبی. محفل رامشگری، کنایه است از جامعه بی‌تحرک؛ مردم بی‌تفاوت.
زخمه: آلتی کوچک و فلزی که با آن ساز می‌نوازند؛ مضراب.

بسکه عود فطرتم نـادر نـواست   هم‌نشین، از نغمه‌ام نـاآشناست

عود فطرت: کنایه از نبوغ و استعداد.

نادر نوا (اضافه مغلوب): نوای نـادر؛ (در ایـنجا): آهـنگ بـاارزش و بی‌مانند. کنایه از سخن تازه.

هم‌نشین: مصاحب؛ شنونده؛ (در اینجا): هموطنان؛ مسلمانان.

از: با «روی پیل را از آهن بپوشیده بودند.» (***تاریخ بیهقی***)، «نقاش چیره دست از قلم صورتها انگیزد.» (***کلیله و دمنه***) در همین مـثنوی (بـیت ۱۸۵) می‌گوید:

از کـــلید دیـــن در دنـــیا گشـــاد
هـــمچو او بـــطن اُم گـــیتی نـــزاد

در جهان خورشید نـو زائـیده‌ام   رســـم و آئـین فـلک نـادیده‌ام

معنای بیت: اندیشه‌ئی نو عرضه داشته‌ام و رسوم ناکارآمد گذشته را به‌سوئی نـهاده‌ام. بـا تـوجه بـه‌نحوه تـفکر اقـبال مـی‌توان گـفت کـه مقصودش از پدید آوردن خورشیدی نو یعنی همان بازسازی اندیشه دینی در اسلام و زدودن اوهام و جزمیت از قاموس مسلمانی.

رم نـدیده انـجم از تـابم هـنوز   هست نـاآشفته سـیمابم هـنوز

رم دیدن: رم کردن؛ گریختن.

تاب: درخشش؛ شکوه

سیماب: جیوه؛ (در اینجا): خورشید.

مفهوم بیت: خورشید وجودم هنوز حقیقت اصلی خود را نشان نداده و منقلب نشده، وگرنه ستاره از درخشش و شکوه من متواری می‌شد.

بحر از رقص ضیایم بی‌نصیب   کوه از رنگ خیالم بی‌نصیب

رقص ضیایم: تلألو و بازیهای انوار خورشید وجودم.

خوگر من نیست چشم هست و بود   لرزه برتن خیزد از بیم نمود

خوگر: مخفف خوگیر؛ کسی که به‌چیزی عادت داشته باشد. (در اینجا): مأنوس، آشنا.

مفهوم مصرع دوم: از عیان شدنم وحشت دارم و به‌خود می‌لرزم.

۱۵ **بامم از خاور رسید و شب شکست   شبنم نو برگل عالم نشست**

بام: مخفف بامداد: (در اینجا): انوار خورشید.

انتظار صبح‌خیزان می‌کشم   ای خوشا زرتشتیان آتشم

صبح‌خیزان: سحرخیزان؛ کنایه از ایرانیان که سلسله جنبان تمدن و فرهنگ، و پرورنده‌ی فرهنگ اسلامی بوده‌اند. به‌عقیده اقبال آنان می‌توانند نگاهبان آتش درون او باشند. او این عقیده را در بسیاری از سروده‌هایش مطرح می‌سازد، به‌خصوص در غزل معروفش با مطلع:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما

اقبال علاقه‌ی مفرطی به‌ایران داشت و آرزویش این بوده که تهران مانند ژنو در اروپا، مرکز سیاسی و ملی مسلمانان شود:

گر شود تهران جنیوا از برای اهل شرق
بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار

۱۷ **نغمه‌ام، از زخمه بی‌پرواستم   من نوای شاعر فرداستم**

عصر من دانندهٔ اسرار نیست　　یوسف من بهر این بازار نیست
ناامیداستم ز یاران قدیم　　طور من سوزد که می‌آید کلیم
۲ **قلزم یاران چو شبنم بی‌خروش　　شبنم من مثل یم توفان به‌دوش**

قلزم: در اصل به‌معنای بحر احمر است ولی اقبال آن را به‌معنای مطلق دریا به‌کار می‌برد. در غزلی می‌گوید:

رمز حیات جوئی؟ جز در تپش نیابی
در قلزم آرمیدن، ننگ است آب جو را

در همین مثنوی (بیت ۱۳۳) می‌گوید:

چون خودی آرد به‌هم نیروی زیست
می‌گشاید قلزمی از جوی زیست

یم: دریا. در غزلی می‌گوید:

چو موج خیز و به‌یم، جاودانه می‌آمیز
کرانه می‌طلبی؟ بی‌خبر! کرانه کجاست

مفهوم مصرع دوم: نوای من هادی مردم دیگری است، مردمی متفاوت با گذشتگانشان.

۲ **نغمه‌ی من از جهان دیگر است　　این جرس را کاروان دیگر است**
ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد　　چشم خود بربست و چشم ما گشاد
رخت ناز از نیستی بیرون کشید　　چون گل از خاک مزار خود دمید

ناز (در اینجا): فاخر، زیبا. فردوسی:

شما نیز دیده پر از خون کنید
ز تن جامهٔ ناز بیرون کنید

دمیدن: روییدن؛ رستن؛ سر از خاک در آوردن. در غزلی می‌گوید:

چه کنم، چه چاره گیرم که ز شاخ علم و دانش
ندمیده هیچ خاری که به‌دل نشانم او را

و در ابیاتی دیگر:

بیار باده که گردون به‌کام ما گردید
مثال غنچه نواها ز شاخسار دمید

*

ز تیره خاک دمیدم، قبای گل بستم
وگرنه اختر وامانده‌ئی ز پروینم

*

دمید آن لاله از مشت غبارم
که خونش می‌تراود از کنارم

*

نگاهی آفرین، جان در بدن بین
به‌شاخان، نادمیده یاسمن بین

۲۴ **کاروان‌ها گرچه زین صحرا گذشت مثل گام ناقه کم غوغا گذشت**

صحرا: کنایه از دنیای اسلام

ناقه: شتر ماده. در غزلی می‌گوید:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ایست
سوی قطار می‌کشم، ناقه‌ی بی‌زمام را

و در غزلی دیگر:

عشق بر ناقه‌ی ایام کشد، محمل خویش
عاشقی؟ راحله از شام و سحر باید کرد

غوغا: شور و مشغله؛ فریاد و هنگامه. در غزلی می‌گوید:

شریک حلقه‌ی رندان باده پیما باش
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

کم‌غوغا: آرام؛ بی سر و صدا.

مفهوم مصرع دوم: همانند شتر ماده خاموش و بی‌صدا گذشتند.

عاشقم، فریاد ایمانِ من است　　شور حشر از پیش خیزان من است

شور حشر: غوغای قیامت

پیش‌خیز: آنکه پیش خیزد؛ کسی که از قبل برخیزد؛ خدمتکار چالاک؛ زیردست. در همین مثنوی (بیت ۱۵۶) می‌گوید:

علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانه‌زادان حیات

صائب:

بهر اثبات قیامت حجتی در کار نیست
پیش‌خیز شور محشر آن قد و بالا بس است

از پیش خیزان من است: یکی از خادمان من است.

نغمه‌ام زاندازه‌ی تار است بیش　　من نترسم از شکست عود خویش

تار: تار ساز. در بیت ۷۴ همین مثنوی می‌گوید:

چون نوا از تار خود برخاستم
جنتی از بهر گوش آراستم

قطره از سیلاب من، بیگانه نه　　قلزم از آشوب او دیوانه نه

در نمی‌گنجد به‌جو عمان من　　بحرها باید پی توفان من

عمان: دریائی منشعب از اقیانوس هند در جنوب پاکستان، ایران و

مشرق شبه جزیرهٔ عربستان که به‌وسیلهٔ تنگهٔ هرمز از خلیج فارس جدا می‌شود.

باید: نیاز است؛ لازم است.

پی: (در اینجا): برای؛ به‌جهت. حافظ:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه اینجا به‌پناه آمده‌ایم

۲ **غنچه کز بالیدگی گلشن نشد   در خور ابر بهار من نشد**

مفهوم بیت: اگر غنچه می‌خواهد از فیض ابر بهارم بهره‌مند شود باید چندان شکوفا شود که گلشنی پدید آورد.

برقها خوابیده در جان من است   کوه و صحرا باب جولان من است

برقها: آذرخش‌ها

باب: در خور؛ لایق؛ شایسته.

پنجه کن با بحرم ار صحراستی   برق من درگیر اگر سیناستی

پنجه کردن: ستیزیدن؛ نبرد کردن.

درگرفتن: کسب کردن؛ گرفتن

حرف «ی» در آخر هر دو مصرع، یاء شک و تردید.

۳ **چشمه‌ی حیوان براتم کرده‌اند   محرم راز حیاتم کرده‌اند**

چشمه‌ی حیوان: چشمه حیات؛ چشمه‌ئی که گفته‌اند هرکس از آبش بخورد زنده جاوید می‌شود. در غزلی می‌گوید:

به‌شاخ زندگی ما، نمی ز تشنه لبی است
تلاش چشمه‌ی حیوان، دلیل کم‌طلبی است

برات کردن: حوالت کردن؛ بخشیدن؛ چیزی را برای استفاده به‌کسی دادن.

ذره از سوز نوایم زنده گشت   پرگشود و کرمک تابنده گشت

سوز: حرارت؛ سوزش؛ تأثیر؛ نیروی خلاق آرزوها که هسته اصلی شخصیت انسان را شکل می‌دهد. در غزلی می‌گوید:

گر چه صد گونه به‌صد سوز مرا سوخته‌اند
ای خوشا لذت آن سوز که هم سازی هست

در همین مثنوی (بیت ۱۴۴) می‌گوید:

زنده را نفی تمنا مرده کرد
شعله را نقصان سوز افسرده کرد

و در غزلی دیگر:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی
درمان نیافریدی آزار جستجو را

در *ارمغان حجاز* (دوبیتی ۱۹) می‌گوید:

سجودی ده که از سوز و سرورش
به‌وجد آرم زمین و آسمان را

در غزلی می‌گوید:

درون سینه ما سوز آرزو ز کجاست
سبو ز ماست، ولی باده در سبو ز کجاست؟

برای توضیح تکمیلی ر.ک: شرح بیت ۱۳۵

کرمک تابنده: کرم شبتاب

هیچکس رازی که من گویم نگفت   همچو فکر من دُر معنی نسفت

سرعیش جاودان خواهی بیا   هم زمین، هم آسمان خواهی بیا

عیش (در اینجا): زندگی؛ حیات

پیر گردون با من این اسرار گفت
از ندیمان رازها نتوان نهفت

ندیم: همدم؛ مصاحب؛ دوست؛ حریف شراب. در غزلی می‌گوید:

مشکل این نیست که بزم از سر هنگامه گذشت
مشکل این است که بی‌نقل و ندیم‌اند همه

در همین مثنوی (بیت ۸۴۵) می‌گوید:

در جهان یارب ندیم من کجاست
نخل سینایم، کلیم من کجاست

و در *ارمغان حجاز* (دوبیتی ۴۹) می‌گوید:

چه پرسی از مقامات نوایم
ندیمان کم شناسند از کجایم

ساقیا برخیز و می در جام کن   محو از دل کاوش ایام کن

کاوش: تفحص؛ تأمل، تفکر. در اینجا: فکر و خیال؛ اندوه؛ ناراحتی.

شعله‌ی آبی که اصلش زمزم است   گر گدا باشد پرستارش جم است

مفهوم بیت: خطاب به‌ساقی می‌گوید: آب آتشناکی در جام بریز که اصل آن از زمزم باشد. این آب چنانست که اگر گدا باشی اعظم پادشاهان، خدمتکارت می‌شود. در غزلی می‌گوید:

سطوت از کوه ستانند و به‌کاهی بخشند
کله جم به‌گدای سر راهی بخشند

مقصود از آبی که اصل آن از زمزم باشد، یعنی اندیشه و روشی که اصلالت اسلامی داشته باشد. در **ارمغان حجاز** می‌گوید:

خودی دادم ز خود نامحرمی را
گشادم در گل او زمزمی را
بده آن ناله گرمی که از وی
بسوزم جز غم دین هرغمی را

(۱۰۸)

❋

دل ملا گرفتار غمی نیست
نگاهی هست در چشمش نمی نیست
از آن بگریختم از مکتب او
که در ریگ حجازش زمزمی نیست

(۱۱۸)

زمزم: چاهی در جنوب شرقی کعبه به‌عمق ۲۴ متر، و نیز آب این چاه که من باب تبرک از آن می‌نوشند.

می‌کند اندیشه را هشیارتر　　دیده‌ی بیدار را بیدارتر
اعتبار کوه بخشد کاه را　　قوت شیران دهد روباه را

اعتبار (در اینجا): سنگینی؛ هیمنه.

کوه نشانه عظمت و شوکت و کاه کنایه از بی‌مقداری است. در غزلی می‌گوید:

باز این عالم دیرینه جوان می‌بایست
برگ کاهش، صفت کوه گران می‌بایست

در **چه باید کرد** (بیت ۲۱۲) می‌گوید:

اندرون توست سیل بی‌پناه
پیش او کوه گران، مانند کاه

۴ **خاک را اوج ثریا می‌دهد   قطره را پهنای دریا می‌دهد**

ثریا: شش ستاره‌ئی که به«عقد پروین» معروف می‌باشند. کنایه از نهایت بلندی. در همین مثنوی (بیت ۱۷۶) می‌گوید:

دل ز عشق او توانا می‌شود
خاک مدهوش ثریا می‌شود

در ***چه باید کرد*** (بیت ۱۸۴) می‌گوید:

سفر در خویش؟ زادن بی‌اب و مام
ثریا را گرفتن از لب بام

۴ **خامشی را شورش محشر کند   پای کبک از خونِ باز احمر کند**

مفهوم بیت: آن آب آتشناک سکوت و خاموشی را بدل به‌غوغای قیامت می‌کند و به‌کبک جرئت و تهور باز را می‌بخشد.

خیز و در جامم شراب ناب ریز   بر شب اندیشه‌ام مهتاب ریز
۴ **تا سوی منزل کشم آواره را   ذوق بی‌تابی دهم نظاره را**

تا: برای اینکه بتوانم.

آواره (در اینجا): مسلمانان شبه قاره؛ و به‌تعبیری مسلمانان.

ذوق: شور و شوق؛ اشتیاق. در غزلی می‌گوید:

مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم
غوغای ما زگردش پیمانه‌ی دل است

و در ابیاتی دیگر:

سجده، بی‌ذوق عمل خشک و به‌جائی نرسد

زندگانی، همه کردار، چه زیبا و چه زشت

*

تو مرا ذوق بیان دادی و گفتی که بگوی

هست در سینه‌ی من، آنچه به‌کس نتوان گفت

*

نگاه شوق و خیال بلند و ذوق وجود

مترس این که همه خاک رهگـذر گـردد

*

بـــــیگانه شـــوق، بـــیگانه ذوق

ایـــن جـــویباران، ایـــن آبشـــاران

*

من از کار آفرین داغم که با این ذوق پیدائی

ز ما پوشیده دارد، شیوه‌های کارسازی را

*

انجم به‌گریبان ریخت، این دیده‌ی ترسا را

بیرون ز سپهر انداخت، این ذوق نظر ما را

نظّاره: بیننده؛ تماشاگر.

گرم رو از جستجوی نـو شـوم   رو شـــناس آرزوی نـــو شـــوم

گرم‌رو (صفت فاعلی از گرم رفتن): شتابنده؛ تیزرو. در اینجا به‌معنای بی‌قرار و بی‌تحمل. سنائی:

ای دریغا عاشقان گرم رو در راه دین

تیرایشان دیده روز و عشق ایشان سینه‌مال

روشناس: سرشناس؛ کسی که همه او را بشناسند. کسی که چهره حقیقت را از باطل تشخیص دهد. در اینجا: شناسا. در غزلی می‌گوید:

ز قید و صید نهنگان حکایتی آور
مگو که زورق ما رو شناس دریا نیست

مولوی:

روی هریک می‌نگر، می‌دار پاس
بو که گردی تو ز خدمت روشناس

خاقانی:

می‌دان که دل ز روی شناسان آن سر است
مشمارش از غریب شماران این سرا

آرزو: خواهش؛ شوق؛ اشتیاق. این کلمه در اصطلاح‌شناسی اقبال مفهومی وسیع دارد که در بیت ۱۳۵ شرح خواهد شد.

چشم اهل ذوق را مردم شوم   چون صدا در گوش عالم گم شوم

مردم: مردمک. حافظ:

ز گریه مردم چشمم نشسته در خون است
ببین که در طلبت حال مردمان چون است

قیمت جنس سخن بالا کنم   آب چشم خویش در کالا کنم

مفهوم بیت: برارزش شعر می‌افزایم و این نهال را با چشم خود آب می‌دهم.

باز برخوانم ز فیض پیر روم   دفتر سربسته اسرار علوم

پیر روم: مولوی. اقبال عناصر بالنده و پویای عرفان مولوی بسیار ارج

می‌نهد. او نه تنها فلسفه مولوی را به‌میزان قابل توجهی دنبال می‌کرد بلکه برای رساندن پیامش مصطلحات مولوی را نیز به‌کار می‌برد، حتی در آثار منثورش از جمله در ***بازسازی اندیشه دینی اسلام*** برای تحکیم بیانش از شعر مولوی کمک می‌گیرد. سروده‌های وی مشحون از اصطلاحاتی است که مولوی به‌کار برده است. او به‌حدی تحت تأثیر اندیشه‌های مولوی بوده که همیشه از او به‌نام «مرشد» و «پیر» یاد می‌کند:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر
کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب
خیمه را از کهکشان سازد طناب

او با مباهات بیان می‌دارد که:

بیا که می زخم پیر روم آوردم
می سخن که جوان‌تر ز باده‌ی عنبی است

و چندان شیفته‌ی اندیشه‌ی اوست که می‌گوید:

«فکر من برآستانش در سجود»

در مثنوی ***جاویدنامه*** که نوعی معراجنامه فکری اقبال، و از شاهکارهای اوست، مولوی در همه جا به‌عنوان راهنما و راهبر او دیده می‌شود. این ارادت فقط محدود به‌زبان و بیان نیست، بلکه تأثیر عمیق او در تمام شئون فکری و هنری اقبال مشهود است.

اقبال به‌حدی پیرو راه و روش مولوی و شیفته اندیشه وی بود که وقتی سید سلیمان ندوی یکی از دانشمندان معاصرش چند بیت از ***اسرار خودی*** را به‌لحاظ قافیه مورد ایراد قرار داد، اقبال در پاسخش نوشت: «دربارهٔ قوافی، هرچه نوشته‌اید کاملاً درست است، ولی چون از این

مثنوی شاعری مقصود نبود، لذا در بعضی موارد، عمداً تساهل به کار بردم و در مثنوی مولانا تقریباً در هرصفحه امثال چنین قوافی به‌چشم می‌خورد.» او اغلاط بسیاری را فقط به‌این دلیل در سروده‌هایش به کار برده که در اشعار مولوی هم ملحوظ است. اقبال علاوه بر مثنویها، غزلهای بسیاری نیز در استقبال از غزلیات مولوی سروده (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***می‌باقی*** (شرح و بررسی تطبیقی غزلهای اقبال)، و ***مولوی، نیچه و اقبال*** از م. ب. ماکان.)

جان او از شعله‌ها سرمایه‌دار　　من فروغ یک نفس مثل شرار

مفهوم بیت: در او شعله‌های فراوان وجود دارد، حال آنکه من مانند جرقه‌ئی هستم که بیش از لحظه‌ئی نمی‌پاید.

شمع سوزان تاخت بر پروانه‌ام　　باده شبخون ریخت برپیمانه‌ام

مفهوم بیت: شمع سوزان مولوی (آتش عشق او) پروانه وجودم را سوخت و باده‌ی او پیمانه وجودم را درهم شکست.

پیر رومی خاک را اکسیر کرد　　از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد

خاک: ر. ک: توضیح ش ۱۴. در اینجا: وجود مرا.

اکسیر: جوهری گدازنده که ماهیت اجسام را تغییر دهد و کاملتر سازد، مثلاً جیوه را نقره و مس را طلا سازد. در تصوف: مرشد کامل که ماهیت اشخاص را تغییر دهد. در غزلی می‌گوید:

نصیبی نیست از سوز درونم مرز و بومم را
زدم اکسیر را برخاک صحرا باطل افتاده است

و در غزلی دیگر:

بردل بی‌تاب من، ساقی می نابی زند
کیمیا ساز است و اکسیری به‌سیمابی زند

و در ابیاتی دیگر:

به‌امیدی که اکسیری زند عشق
مس این مفلسان را تاب دادم

*

برون از سینه کش تکبیر خود را
به‌خاک خویش زن اکسیر خود را

در همین مثنوی (بیت ۴۹۴) به‌معنای مطلق طلا به کار می‌برد:

شیر حق این خاک را تسخیر کرد
این گل تاریک را اکسیر کرد

تعمیرکردن: آباد کردن؛ ساختن؛ عمارت کردن. اقبال این فعل را بیشتر به‌معنای برانگیختن، به‌پا کردن، ایجاد کردن و به‌وجود آوردن استعمال می‌کند:

عشق از فریاد ما هنگامه‌ها تعمیر کرد
ورنه این بزم خموشان هیچ غوغائی نداشت

در همین مثنوی (بیت ۱۲۵) می‌گوید:

شمع هم خود را به‌خود زنجیر کرد
خویش را از ذره‌ها تعمیر کرد

۵۲ **ذره خاک از بیابان رخت بست   تا شعاع آفتاب آرد به‌دست**

این مصرع در همه نسخه‌ها و حتی در نسخه چاپ لاهور به‌صورت «ذره از خاک بیابان...» آمده که به‌نظر می‌رسد اشتباه ضبط شده باشد.

موجم و در بحر او منزل کنم　　تا دُر تابنده‌ئی حاصل کنم

درتابنده: مروارید درخشان

من که مستی‌ها ز صهبایش کنم ۵۴
زندگانی از نفسهایش کنم

صهبا: مونث اصهب، شراب انگوری؛ می. کنایه از شعر مولوی. اقبال:

از دیر مغان آیم، بی گردش صهبا مست
در منزل «لا» بودم، از باده‌ی «الا» مست

*

من جوان ساقی و تو پیر کهن میکده‌ئی
بزم ما تشنه و، صهبا نه تو داری و نه من

شب دل من مایل فریاد بود　　خامشی از یاربم آباد بود ۵۵

آباد بودن (در اصطلاح اقبال): سرشار بودن، آکنده بودن، توانمند شدن، غنی شدن. در ابیات ۶۹ و ۱۴۷ همین مثنوی می‌گوید:

ناله را انداز نو ایجاد کن
بزم را از های و هو آباد کن

*

نی، برون از نیستان آباد شد
نغمه از زندان او آزاد شد

مفهوم بیت: شب دلم هوای مویه کرد و خاموشی شب آکنده از ناله یارب یاربم شد.

شکوه آشوب غم دوران بدم　　از تهی پیمانگی نالان بودم ۵۶

مفهوم بیت: از زمانه آشوب زده و غم ایام شکوه می‌کردم، و می‌نالیدم که جامم خالی است و نمی‌توانم غم‌هایم را با آن بزدایم. قیاس کنید با این بیت از حافظ:

غم زمانه که هیچش کران نمی‌بینم
دواش جز می چون ارغوان نمی‌بینم

۵ **این قدر نظّاره‌ام بی‌تاب شد   بال و پر بشکست و آخر خواب شد**

نظّاره: در اینجا به‌معنای چشم آمده که در فارسی مستعمل نیست و چنین است «این قدر» که به‌جای «آن قدر» آمده.

بی‌تاب: بی‌رمق؛ خسته.

۵ **روی خود بنمود پیر حق سرشت   کو به‌حرف پهلوی قرآن نوشت**

پیر حق‌سرشت: کنایه از مولوی. در جای دیگر می‌گوید:

مثنوی معنوی مولوی
هست قرآن در زبان پهلوی

۵ **گفت ای دیوانه‌ی ارباب عشق   جرعه‌ئی گیر از شراب ناب عشق**
بر جگر هنگامه‌ی محشر بزن   شیشه بر سر، دیده بر نشتر بزن

مفهوم بیت: هنگامهٔ محشر در ضمیر مردم بیافرین، آنان را از این شراب سرمست کن تا پرده پندار از برابر دیدگانشان دریده شود.

خنده را سرمایه صد ناله ساز   اشک خونین را جگر پرگاله ساز

سرمایه (در اینجا) مبداء؛ اصل؛ اساس؛ پایه.

پرگاله (به‌فتح پ و ل) وصله‌ئی که بر جامه دوزند. حصه، پاره، لخت.

در بیتی می‌گوید:

بهار آمد نگه می‌غلتد اندر آتش لاله
هزاران ناله خیزد از دل پرگاله پرگاله

مفهوم مصرع دوم: با اشکهایت جگر مردم را پاره پاره کن.

۶۱ **تا به‌کی چون غنچه می‌باشی خموش   نکهت خود را چوگل ارزان فروش**

مصرع اول خلاف قول حافظ است که گفت:

دلا چو غنچه شکایت زکار بسته مکن
که باد صبح نسیم گره‌گشا آورد

نکهت: بوی خوش. در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

نصیب خود ز بوی پیرهن گیر
به‌کنعان نکهت از مصر و یمن گیر
(۹۴)

ارزان فروش: ارزان بفروش

۶۲ **درگره، هنگامه داری چون سپند   محمل خود برسر آتش ببند**

درگره (در اینجا): در سکوت؛ در خاموشی؛ در ضمیر خود؛ در حالتی که همچون سپند گره شده‌ای.

محمل: کجاوه؛ هودج. اقبال:

عشق برناقه‌ی ایام کشد محمل خویش
عاشقی؟ راحله از شام و سحر باید کرد

*

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد
خوشا کسی که به‌دنبال محمل است هنوز

❊

من و تو کشت یزدان، حاصل است این
عروس زندگی را محمل است این

۶ چون جرس آخر ز هر جزء بدن   ناله‌ی خاموش را بیرون فکن
آتش استی، بزم عالم برفروز   دیگران را هم ز سوز خود بسوز
فاش گو اسرار پیر می‌فروش   موج می شو، کسوت مینا بپوش

پیر می‌فروش: پیر مغان. در اینجا کنایه از مولوی.
مینا: شیشه شراب؛ مینای شراب. اقبال:

روزگار از های و هوی می‌کشان بیگانه‌ئی
باده در میناش بود و باده‌پیمائی نبود

❊

دو عالم را توان دیدن به‌مینائی که من دارم
کجا چشمی که بیند، آن تماشائی که من دارم

❊

ز مینائی که خوردم در فرنگ، اندیشه تاریک است
سفر ورزیده خود را نگاه راه بینی ده

مفهوم بیت: مولوی به‌اقبال می‌گوید، مینای وجودت را از شراب اندیشه‌ام پر کن و به‌دیگران بنوشان.

۶ **سنگ شو آئینه‌ی اندیشه را   بر سر بازار بشکن شیشه را**

اندیشه (در اینجا): ترس و هراس.
شیشه بر سر بازار شکستن: حقایق و اسرار را فاش کردن
مفهوم بیت: ترس را از خود دور ساز و اسرار پیر می‌فروش را برای

همه عیان ساز.

۶/ **از نیستان همچو نی پیغام ده قیس را از قوم حی پیغام ده**

این مصرع اشاره دارد به‌نخستین ابیات مثنوی مولوی:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
وز جدائی‌ها شکایت می‌کند
از نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

در اینجا مقصود از نی، خود شاعر است و منظور از نیستان، عالم حقیقت.

قیس: قیس بن عامری، معروف به‌مجنون که براساس افسانه‌ئی از کودکی به‌دختر عموی خود لیلی محبت سرشاری داشت و چون پدر و مادر لیلی از ملاقات آن دو مخالفت می‌کردند قیس دچار جنون شد و سر به‌بیابان گذاشت، لیلی از دوری مجنون بیمار شد و جان داد. عاشق که از مرگ معشوق باخبر شد به‌سر قبر او رفت و آنقدر شعری راکه دوست می‌داشت خواند و ندبه‌کرد تا همانجا بمرد و به‌معشوقه پیوست و درکنارش به‌خاک سپرده شد. مرگ او را حدود سالهای ۶۰ تا ۶۵ هـ. نوشته‌اند. اقبال در غزلی می‌گوید:

چون تمام افتد، سراپا ناز می‌گردد نیاز
قیس را لیلی همی نامند در صحرای من

قوم حی: قبیله لیلی. سعدی:

به‌مجنون یکی گفت کای نیک پی
چه بودت که دیگر نیائی به‌حی

در اینجا مقصود از قوم حی خود لیلی است.

۶ **نـــاله را انـــداز نـــو ایـــجاد کـــن　　بـزم را از هـای و هـو آبـاد کـن**

انداز: روش؛ شیوه؛ اندازه؛ راه و رسم؛ قیاس. در همین مثنوی (بیت ۲۰۸) می‌گوید:

کشـــته انـــداز مـــلا جـامی‌ام
نـظم و نـثر او عـلاج خـامی‌ام

و در غزلی می‌گوید:

هزار قافله، بیگانه وار دید و گذشت
دلی که دید به‌انداز محرمانه کجاست

و در ابیاتی دیگر:

عشق انداز تپیدن ز دل ما آموخت
شرر ماست که برجست و به‌پروا نرسید

*

گرفتم این که غریبی و ره‌شناس نه‌ای
به‌کوی دوست به‌انداز محرمانه گذر

آباد کن: ر.ک: توضیح بیت ۵۵.

مفهوم بیت: شعرت را به‌شیوه‌ئی تازه بسرای، و جهان (بزم) را با نواهای شورانگیز خود آکنده ساز.

خـیز و جـان نـو بـده هـر زنـده را　　از قم خود زنـده‌تر کـن زنـده را

در ذکر کرامات یکی از اولیاء گفته شده است که او بر بالین مرده‌ای حضور یافت و گفت: قم باذن الله (به‌فرمان و اجازهٔ خدا برخیز). ولی هیچ نشانی از حیات در آن کالبد بی‌جان ظاهر نشد. سپس آن صوفی با حالتی پر از جذبه و جبروت، بانگ برمرده زد که: قم باذنی (به‌اجازه

من برخیز). می‌گویند آن مرده زنده شد. در **چه باید کرد** (بیت ۴۹۳) می‌گوید:

قم باذنی گوی و او را زنده کن
در دلش الله هو را زنده کن

در همین مثنوی (بیت ۴۶۲) می‌گوید:

از قم او خیزد اندر گور تن
مرده جانها چون صنوبر در چمن

۷ **خیزو پا برجاده‌ی دیگر بنه   جوش سودای کهن از سر بنه**

سو*دا* (در اینجا): اندیشه؛ خیال. سعدی:

ای که انکار کنی عالم درویشان را
تو ندانی که چه سودا و سراست ایشان را

اقبال:

دگر دیوانه‌ئی آید که در شهر افکند هوئی
دوصد هنگامه برخیزد، ز سودائی که من دارم

۷۲ **آشنای لذت گفتار شو   ای درای کاروان بیدار شو**
زین سخن آتش به‌پیراهن شدم   مثل نی هنگامه آبستن شدم

آتش به‌پیراهن شدن: سوختن؛ آتش گرفتن.

مفهوم بیت: اقبال می‌گوید که این سخنان مولوی آتش به‌جانم زد و همچون نی (مولوی) انباشته از شور و نوا شدم.

چون نوا از تار خود برخاستم   جنتی از بهر گوش آراستم

از بهرگوش: برای گوش مردم.

مفهوم بیت: مثل نوای موسیقی از تارهای ساز وجودم برخاستم و نغمه‌ئی بهشتی برای مردم پدید آوردم.

۷ **برگرفتم پرده از راز خودی**
وانمودم سـر اعجاز خودی

خودی یا «من» در فلسفه اقبال مفهومی گسترده دارد که شرح آن در صفحات آغازین این کتاب به‌تفصیل آمده است. به‌عقیدهٔ اقبال، خودی نیروی متمرکز حیات است که به‌سبب آن، فرد، مرکزی انحصاری و مستقل و قائم به‌ذات می‌شود. حیات خودی تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که مدام در تکاپو و ستیز باشد. این کشش وکوشش سر در تنوع فعالیتهای زندگی دارد. اقبال مفهوم خودی را از فیخته و استاد خود مک تاگارت اقتباس کرد ولی محور خودی او برپایهٔ عشق است:

فطرت او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق

چنانکه گفته شد فلسفه اقبال اساساً بر «خود» استوار است. خود، هم نقطه حرکت و عزیمت اندیشه او، و هم پایه و اساس آن است. این «خود» است که پیش رویش شاهراهی به‌مابعدالطبیعه می‌گشاید. زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد:

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب
هم زخدا خودی طلب، هم زخودی خدا طلب

در **جاویدنامه** می‌گوید:

چون خودی را از خدا طالب شود
جمله عالم مرکب، او راکب شود

مفهوم خودی را می‌توان تا حدودی شبیه تعریفی دانست که در فلسفه از «نفس» شده است:

خودی را مردم‌آمیزی دلیل نارسائی‌ها
تو ای درد آشنا بیگانه شود از آشنائی‌ها

در *ارمغان حجاز* ضمن اظهار تأسف از وضع مسلمانان کشورش می‌گوید:

به‌روی او درِ دل ناگشاده
خودی اندر کف خاکش نزاده
ضمیر او تهی از بانگ تکبیر
حریم ذکر او از پا فتاده

(**خیال وصال** دوبیتی ۷۳)

*

تن مرد مسلمان پایدار است
بنای پیکر او استوار است
طبیب نکته رس، دید از نگاهش
خودی اندر وجودش رعشه‌دار است

(۸۱)

*

برون از سینه کش تکبیر خود را
به‌خاک خویش زن اکسیر خود را
خودی راگیر و محکم گیر و خوش زی
مده در دست کس تقدیر خود را

(۱۶۷)

*

نــه نــیروی خــودی را آزمــودی
نه بند از دست و پای خود گشودی
خــرد زنــجیر بــودی آدمــی را
اگـــر در ســـینه او دل نــبودی

(۳۱۵)

*

خودی روشن ز نـور کـبریائی است
رســائی‌های او از نـارسائی است
جــدائــی از مـقامات وصـالش
وصـالش از مـقامات جـدائـی است

(۳۲۳)

*

خــودی را از وجــود حـق وجـودی
خـــودی را از نـمود حـق نـمودی
نـمی‌دانـم کـه ایـن تـابنده گـوهر
کــجا بــودی اگـر دریـا نـبودی

در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

خودی صیاد و نخجیرش مه و مـهر
اســیر بــند تــدبیرش مـه و مـهر

(۹۵)

مـرحـوم غـلامرضا سـعیدی اقـبال‌شناس مـعروف در تـوضیح ایـن اصطلاح گفته است: «... امتیاز اقبال برسایر فلاسفه مسلمان مـربوط به‌این امر است که براثر به‌کار بردن اصطلاح فلسفی «خودی» در ارائه

دادن مفهوم اسلامی خدا موفق گردیده است... انسان به‌عمل وجدانش آگاهی دارد، بنابراین انسان نه فقط دارای وجدان است، بلکه وجدانی دارد و خودآگاهی و خودشناسی نیز از امتیازات اوست و همین خودشناسی و خودآگاهی است که اقبال آن را به‌عنوان «خودی» توصیف می‌کند... اقبال غالباً، خودی را به‌حیات نیز تعبیر می‌کند. مشخصات مرکزی و اصلی خودی عشق است و فقط به‌وسیلهٔ عشق است که «خودی» تمام موجودیتهایش را جلوه می‌دهد و خود را به‌حد کمال می‌رساند:

نقطهٔ نوری که نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر
زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
فطرت او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق

خودی برای ارضای این انگیزه در جستجوی مقصدی زیبا یا هدفی است کامل، و هروقت مقصود یا هدفی ظاهر شود که به‌نظر او زیبا باشد از ته دل او را دوست می‌دارد و با کمال جسارت برای به‌دست آوردن آن تلاش می‌کند و به‌نتایج آن اعتنائی ندارد.

با این طرز، خودی کلیه نیروهای نهفته و قدرتها را به‌کار می‌اندازد تا بتواند برتمام موانعی که در راه او جلو می‌آیند غالب شود و همهٔ مشکلات را برطرف کند تا به‌هدفش برسد.

رسیدن به‌هدف یعنی حکومت و سلطهٔ خودی و همچنین جلوه و بروز آن و از اینجاست که میل به‌تسلط یا انگیزهٔ جلوه‌های ذاتی، دومین صفتی است که از تقاضای عشق ناشی می‌شود:

آرزو، هـــنگامه آرای خـــودی

موج بـی‌تابی، ز دریـای خـودی

یعنی خواستن و داشتن شوق، «خودی» را دائـماً بـه‌تلاش وادار می‌کند و این خواستن و آرزو داشتن مانند بی‌تابی است در دریـای خودی!

بعضی ازکسانی که درصدد تشریح نظر اقبال برآمده‌اند برای درک معنای خودی، دچار اشکال شده‌اند. یکی از علل این امر این است که کلمه خودی در زبان فارسی به‌کلی به‌معنای دیگری دور از این مفهوم استعمال شده، و آن بـه‌معنای غـرور و لاف وگـزاف و خـودستائی است. به‌علاوه اقبال از میان صفات متعدد جاوید خودی یک صفتی را انتخاب کرده است برای وصف مخصوصی، و آن عبارت است از عشق به‌خودنمائی و تسلط. و اقبال این معنا را با توجه بـه‌ضعف و بیکاری و بالنتیجه حالت انقراض و سقوط وضع فعلی مسلمانان در نظر گرفته است. مطابق این صفت، خودی در جستجوی آن است که راه غلبه و تسلط را در پیش گیرد و مشکلات و موانـعی را کـه بـرای وصول به‌هدف با آن مواجه می‌شود از مـیان بـردارد، بـدین جـهت عده‌ای به‌خطا تصور کرده‌اند که شاید اقبال چنین منظوری داشته و کلمه خودی راکه حاکی از چنین منظوری در اذهان مردم وجود داشته به‌کار برده است! لهذا چنین انگاشته‌اندکه منظور اقبال از استعمال این کلمه خودنمائی است و ابراز قدرت ـ چه مشروع و چه نامشروع! تا اینکه این معنی صـفت ثـابتی بـاشد و بـه‌هرطریق مـمکن بـه‌منظور قدرت‌نمائی به‌کار برده شود. انگیزه یا علل محرک خودی می‌تواند به‌وسیلهٔ عمل وکوشش مصداق کامل یا رضایت‌بخشی پیداکند و آن وقتی است که مقصود صحیحی در بین باشد، یعنی مطابق با طبیعت

و ذاتش باشد ولی مقصودش درواقع مقصود خودی نیست بلکه صرفاً سوءتعبیری است از مقصود طبیعی و صحیح خودی که دیر یا زود تصحیح خواهد شد.

خودی، هنگام تعقیب مقاصد غلط ممکن است خرسندی موقتی تحصیل کند ولی بالاخره با نارضایتی و جمود مواجه خواهد شد، در این طریق کوشش و تلاش خودی برای ایده‌ال یا آرمان غلط ـ در پایان کار غرضی راکه از خودنمائی داشته به‌شکست منتهی خواهد شد. به‌علاوه کوشش عملی لازمه هدف وجدانی خودی است و نیز خودی همیشه ناگزیر است هدفی داشته باشد. چه خطا و چه صحیح، به‌عبارت دیگر خودی مکلف است که لاینقطع در تلاش و کوشش باشد. هدف غلط منتهی به‌عمل غلط می‌شود، برعکس هدف صحیح منتهی به‌عمل صحیح می‌شود. اقبال همیشه آن هدفی را تبلیغ می‌کند که ناشی از توجه به‌هدف صحیح و اصیل باشد و در نظر گرفتن هدف صحیح فقط از امتیازات مؤمن است... گفتیم که مطابق نظر اقبال «خودی» یعنی خودشناسی و خودآگاهی و خودشناسی انسان است. حالا این پرسش به‌میان می‌آید که: این خودی از کجا آمده است؟ آیا خودی از عوارض و از صفات ماده است که در طی تکامل ماده به‌این شکل درآمده و بالاخره به‌شکل موجودات بشری جلوه‌گر شده است؟

اگر این مطلب صحیح باشد، پس **خودی** شکلی است از اشکال ماده، ولی اگر از ماده منقطع شود، نمی‌تواند باقی بماند.

فلاسفه مادی عقیده دارند که ماده در سیر تکاملش به‌مرحله‌ای می‌رسد که خواص فیزیکی و شیمیائیش به‌طرزی عمل می‌کنند که بگوئیم تحصیل وجدان (یا شعور و آگاهی) کرده است، یا بگوئیم زنده

است و مواد زنده شکل ارگانیزم به‌خود می‌گیرند و وجدان و شعور یا آگاهی در مغز یا در سلسله اعصاب ارگانیزم متمرکز می‌شود، و چون ماده زنده به‌حرکت در می‌آید و مغز ارگانیزم تکامل پیدا می‌کند و شکلهای دیگری به‌خود می‌گیرد، خودآگاه می‌شود! و علت پیدا شدن این وضع این است که ساختمان مغز بشر پیچیده‌تر و تکامل یافته‌تر از مغز هر حیوانی است.

باری، اگر چنین نقطه نظری درست و صحیح انگاشته شود، بدین معنی خواهد بود که بعد از این زندگی، حیاتی نخواهد بود. ولی اقبال به‌کلی با این نقطه نظر مخالف است. اقبال به‌یک نفر مسلمانی که پیرو فیلسوفی مادی است در شعری به‌اردو می‌گوید:

نجات تو از ترس مرگ امکان ندارد
زیرا تو خود را پیکر مادی می‌دانی

به‌عقیدهٔ اقبال، خودی شکل تکامل یافته ماده نیست بلکه حقیقت نهائی جهان است. و آن چنان حقیقی است که برای جلوه دادن صفاتش ماده را خلق می‌کند و آن را وسیله جلوه‌گری و نمایش خود قرار می‌دهد.

بدین ترتیب، خودی تکامل ماده را به‌وسیلهٔ سیر تدریجی به‌طرف هدف مخصوص کمال بیولوژیکی (زیست‌شناسی) رهبری می‌کند:

پیکر هستی ز آثار خودی است
هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است

در این برخورد اقبال با ماتریالیستها آخرین نظریات علمی، موافق نظر اقبال، و مخالف نظر ماتریالیستها تجلی می‌نماید...»

بود نقش هستی‌ام انگاره‌ئی ناقبولی، ناکسی، ناکاره‌ئی

انگاره (در اینجا): طرح ناتمام و به‌کمال نرسیده.
ناکاره: هیچکاره؛ بی‌فایده. در ***ارمغان حجاز*** در مورد مولوی می‌گوید:

گره از کار این ناکاره وا کرد
غبار رهگذر را کیمیا کرد
نی آن نی نواز پاکبازی
مرا با عشق و مستی آشنا کرد

۷ **عشق سوهان زد مرا آدم شدم   عالِم کیف و کم عالَم شدم**

عشق از نظر اقبال آن چیزی است که به‌خاطرش در ذرات گرمی و میل و جذبه برای اتصال به‌امثال خودشان پدید آمده است. عشق موجب ثبات در زندگی و اطمینان به‌جاودانگی خودی می‌شود. اقبال وقتی می‌خواهد از شوریدگی، قدرت، محبت، اشراق و خلاقیت یکجا سخن بگوید، همه را در کلمه عشق خلاصه می‌کند:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب‌نظری پیدا شد

*

عشق را باده‌ی مرد افکن و پرزور بده
لای این باده به‌پیمانه‌ی ادراک انداز

کلمه عشق در اشعار اقبال به‌خلاف دیگر شاعران که برخی به‌عشقهای انسانی و گروهی به‌عشقهای عارفانه نظر دارند، آمیزه‌ئی است از دو جنبه الهی و اجتماعی:

عشق را نازم که بودش را غم نابود، نی
کفر او زناردار حاضر و موجود، نی

عشق اگر فرمان دهد، از جان شیرین هم گذر
عشق محبوبست‌ومقصوداست و جان، مقصود، نی

و در ابیاتی دیگر مقصود خود را از عشق بدینگونه بیان می‌دارد:

دوش به‌راهبر زند، راه یگانه طی کند
می ندهد به‌دست کس، عشق زمام خویش را

❋

تیشه اگر به‌سنگ زد، این چه مقام گفتگوست
عشق به‌دوش می‌کشد، اینهمه کوهسار را

❋

تپید عشق و درین کشت نابسامانی
هزار دانه فروکرد تا درود مرا

❋

عشق به‌سرکشیدن است، شیشه کائنات را
جام جهان‌نما مجو، دست جهان‌گشا طلب

❋

ز عشق درس عمل گیر و هرچه خواهی کن
که عشق جوهر هوش است و جان فرهنگ است

❋

عشق در صحبت میخانه به‌گفتار آید
زانکه در دیر و حرم محرم اسرارش نیست

❋

ندارد عشق سامانی، ولیکن تیشه‌ئی دارد
خراشد سینه کهسار و پاک از خون پرویز است

❋

عشق از این گنبد دربسته برون تاختن است
شیشه ماه ز طاق فلک انداختن است

❊

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است
جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است

❊

به‌دیریان سخن نرم گو که عشق غیور
بنای بتکده افکند در دل محمود

❊

عشق مانند متاعی است به‌بازار حیات
گاه ارزان بفروشند و گران نیز کنند

❊

تا تو بیدار شوی، ناله کشیدم، ورنه
عشق کاری است که بی آه و فغان نیز کنند

❊

عشق شکیب آزما، خاک ز خود رفته را
چشم‌تری داد و من، لذت دیدن دهم

❊

این عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند
مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

❊

عشق ز پا در آورد، خیمه‌ی شش جهات را
دست دراز می‌کند، تا به‌طناب کهکشان

مرتبهٔ عشق در نزد اقبال چندان عظیم است که علت هستی آدمی

را در آن می‌بیند. او به‌خلاف دکارت که گفت: «می‌اندیشم پس هستم» و به‌عکس کی‌یرکگارد که می‌گفت: «رنج می‌برم پس هستم.» در اثبات وجود خود می‌گوید: «عشق می‌ورزم پس هستم.» این زیباترین، لطیف‌ترین، نوترین و وجدانگیزترین دلیل در اثبات وجود آدمی است:

در بود و نبود من، اندیشه گمانها داشت

از عشق هویدا شد این نکته که هستم من

*

ای عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند

مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

(برای توضیح بیشتر ر. ک: ***اقبال با چهارده روایت***، مقاله: عقل و عشق، تألیف م. ب. ماکان).

سوهان زدن: اقبال این اصطلاح را به‌معنای تهذیب کردن به‌کار می‌برد. در ***بندگی‌نامه*** (بیت ۹۳) می‌گوید:

هر بنای کهنه را برمی کند

جمله موجودات را سوهان زند

کیف و کم: چند و چون؛ چگونگی. کیف در فلسفه عبارت است از: وصفی که دریافت شدت و ضعف آن به‌تعقل تعلق دارد و به‌ذات خود قسمت نپذیرد مگر به‌تبعیت از محل خود چنانکه حرارت، برودت، طعم، بو، رنگ، خوبی و زشتی در مردم و اشیاء؛ ولی کم آن است که به‌ذات خود قابل قسمت باشد و دریافت مقدارش به‌وزن یا عدد یا پیمایش تعلق دارد. مانند تمامی اشیاء دارای جسم. ناصرخسرو:

گفتم به‌چشم سر بتوان دید کیف و کم؟
گفتا به‌چشم سر نتوان دید فضل و فر

سلمان:

هم ذروه کمال تو افزون ز کیف و کم
هم سدرهٔ جلال تو بیرون ز منتهی

اقبال (*گلشن راز جدید*، سؤال سوم):

سه پهلو این جهان چون و چند است
خرد، کیف است و کم او را کمند است

همین اصطلاح را در **جاویدنامه** به‌لفظی دیگر به‌کار می‌برد:

عبده چون و چگون کائنات
عبده راز درون کائنات

۷۸ **حرکتِ اعصابِ گردون دیده‌ام   در رگ مه گردش خون دیده‌ام**

حرکت: به‌معنای جنبیدن و جنبش کردن به‌فتح راء است که در اینجا به‌ضرورت وزن شعر بدون حرکت و ساکن خوانده می‌شود. در **چه باید کرد** (بیت ۱۱۴) نیز می‌گوید:

هردو تقدیر جهان کاف و نون
حرکت از لا زاید از الاّ سکون

گردون: آسمان؛ فلک. در غزلی می‌گوید:

خبری رفت ز گردون به‌شبستان ازل
حذر ای پردگیان، پرده‌دری پیدا شد

در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

ته گردون مقام دلپذیر است
ولیکن مهر و ماهش زودمیر است

بهر انسان چشم من شبها گـریست　　تـا دریـدم پـرده اسـرار زیست
از درون کـــارگاه مـــمکنات　　بـرکشیدم سـر تـقویم حـیات

ممکنات: جمع ممکنه (ممکن)؛ کلیه موجودات عـالم بـه‌جز خـدا.
کارگاه ممکنات: کنایه از دنیا.
تقویم (در اینجا): ماندگاری؛ استحکام؛ اسـتمرار. در هـمین مـثنوی (بیت ۱۵۵) می‌گوید:

عـلم از سـامان حـفظ زنـدگی است
علم از اسباب تـقویم خـودی است

من که این شب را چو مه آراستم　　گـرد پـای مـلت بـیضاستم

ملت بیضاء: دین نورانی؛ دین مبین؛ اسلام. در ***ارمغان حجاز*** (دوبیتی ۱۳۹) می‌گوید:

حــضور مـلت بـیضاء تـپیدم
نــوای دلگــدازی آفــریدم

در همین مثنوی (بیت ۲۳۲) می‌گوید:

همت از حق خواه و با گردون ستیز
آبـروی مـلت بـیضاء مـریز

گردپا بودن: فدائی و دلبسته بودن
مفهوم مصرع اول: من که این ظلمات را مانند ماه روشن ساختم.

مـلتی در بـاغ و راغ آوازه‌اش　　آتش دلهـا سـرود تـازه‌اش

ملتی: دینی که.
مفهوم مصرع دوم: حرف تازه‌اش جانها را به‌آتش می‌کشد.

ذره کشت و آفتاب انبار کرد　　خرمن از صد رومی و عطار کرد

مصرع دوم: اسلام دارای صدها اندیشمند نظیر مولوی و عطار شد.

آه گرمم رخت برگردون کشم　　گرچه دودم از تبار آتشم

رخت کشیدن: انتقال یافتن؛ راهی شدن؛ سفر کردن. حافظ:

بخت ار مدد دهد که کشم رخت سوی دوست

گیسوی حور گرد فشاند ز مفرشم

۸ **خامه‌ام از همت فکر بلند　　راز این نه پرده در صحرا فکند**

همت: سعی و کوشش: ر.ک: توضیح بیت ۱۲۴

نه پرده: کنایه از نه آسمان؛ نه فلک. در ***گلشن راز جدید*** (بیت ۲۰) می‌گوید:

خنک روزی که گیری این جهان را

شکافی سینه نه آسمان را

آسمان را معمولاً هفت طبقه می‌دانند، در قرآن نیز چنین است، از جمله سورهٔ اسری آیه ۴۴: «هفت آسمان با زمین و هرچه در آنها هست، تسبیح او کنند...» ابن منظور در ***لسان‌العرب*** می‌گوید: اعراب «**هفت**» را برای نشان دادن کثرت و فراوانی به‌کار می‌بردند.

شادروان معین، در تحلیل **هفت پیکر** می‌نویسد: «عدد هفت در مذاهب و تاریخ جهان، در تصوف و سنن و آداب اهمیت زیاد داشته و شمارهٔ بسیاری از امور و مواضیع هفت بوده است مانند: هفت طبقهٔ زمین، هفت طبقهٔ آسمان، هفت فرشتهٔ مقدس بنی‌اسرائیل، هفت بار طواف برگرد کعبه، در دورهٔ جاهلیت، هفت پروردگار آریائی نزد هندوان قدیم، هفت امشاسپند در مذهب زرتشت، هفت ایزد در

مذهب مانوی، هفت در و هفت طبقهٔ دوزخ در قرآن، هفت گاو فربه و هفت گاو لاغر (در قرآن) که فرعون به‌خواب دید، هفت عضوی که در سجده باید برزمین باشد... همه نشانهٔ اهمیت فوق‌العاده عدد هفت در نظر اقوام مختلف جهان است...»

اما اینکه اقبال در تمامی آثار منظوم و منثور خود به‌جای «هفت» عدد «نه» را به‌کار می‌برد به‌نظر نمی‌رسد برای نادیده گرفتن سنت مرسوم بوده باشد. شاید خواسته است این عدد با تحقیقات علمی که منظومهٔ شمسی را دارای نه سیاره می‌داند، وفق دهد. در ***جاویدنامه*** می‌گوید:

ای خنک مردی که از یک هوی او
نُه فلک دارد طواف کوی او

در ***چه باید کرد*** گفته است:

الامان از گردش نُه آسمان
مسجد مؤمن به‌دست دیگران

شیخ محمود شبستری نیز آسمان را نه طبقه می‌داند:

جهان در جنب این نه سقف مینا
چو خشخاشی بود برروی دریا
نگر تا تو از این خشخاش چندی
سزد گر بر بروت خود بخندی

(این دو بیت در دیوان سلمان هم دیده شده).

در صحرا افکندن: عیان ساختن؛ بیرون افکندن.

قطره تا همپایه‌ی دریا شود
ذره از بالیدگی صحرا شود

مفهوم بیت: قطره می‌تواند همپایه دریا شود، و دانه‌ی شن چندان وسعت بیابد که به‌اندازه صحرا شود.

شاعری زین مثنوی مقصود نیست　　بت‌پرستی بت‌گری مقصود نیست

در غزلی می‌گوید:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ایست
سوی قطار می‌کشم، ناقه‌ی بی‌زمام را

اقبال با توجه به‌لاابالیگریها و لاقیدیهای برخی از شاعران زمانش، هرگز خود را شاعر نمی‌خواند و آنانی هم که از او جذبه و شور و حال شاعرانه انتظار داشتند، هدف و مقصودش را در نمی‌یافتند. او قصدش از شعر این نبود تا خلق را با نغمه‌سرائی‌های شاعرانه و تخیلات زیبا سرگرم سازد. بلکه آن را بهانه‌ئی می‌دانست تا آنچه را که در دل دارد با کلامی مؤثر بیان دارد. در **پیام مشرق** می‌گوید:

به‌این بهانه در این بزم محرمی جویم
غزل سرایم و پیغام آشنا گویم

بنابراین اقبال را باید مثل ناصرخسرو در ردیف کسانی قرار داد که از شاعری هدفی برای ترویج افکار خود داشتند. از این روست که در مقدمه ***گلشن راز جدید*** ضمن تضمین بیتی از شبستری می‌گوید:

گشودم از رخ معنی نقابی
به‌دست ذره دادم آفتابی

نپنداری که من بی باده مستم
مثال شاعران افسانه بستم

نبینی خیر از آن مرد فرودست
که برمن تهمت شعر و سخن بست

به کوی دلبران کاری ندارم
دل زاری، غم یاری ندارم
«مرا زین شاعری خود عار ناید
که در صد قرن یک عطار ناید»

در اینجا اقبال باتوجه به‌وجود متفکران و عارفانی همچون عطار که اندیشه‌ی خود را در قالب شعر بیان داشته‌اند، دیگر از اینکه شاعر نامیده شود، روگردان نیست زیرا شاعری به‌این مفهوم، رساندن پیام زندگی به‌مردم است.

دکتر ندوشن در مقدمه ***دیدن دگرآموز*** می‌نویسد: «اقبال تا حدی شبیه به‌ناصرخسرو است. شعر نمی‌گوید برای آنکه سخن خوشایند زیبائی گفته باشد. شعر می‌گوید برای آنکه از آن خاصیت ***درمانی*** بجوید. به‌همین سبب درکلام او وصف طبیعت نیست، آن‌گونه که در نزد شاعران دیگر می‌شناسیم؛ غزل عاشقانه نیز نمی‌بینیم. اقبال برای زن یا معشوقی نمی‌سراید. موضوع شعر و مخاطب کلام او مردم هستند. در شعر او همواره با عصب و خون سر و کار داریم، با انسان زنده، گوئی همه جا به‌او نوک پا می‌زنند که برخیزا...» اقبال شعر را وسیله‌ئی موثر برای بیان افکار و مکنونات قلبی خود می‌شمرد و امیدوار بود که به‌این ترتیب بتواند وحدتی میان مسلمانان پدید آورد. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***شرح مثنوی گلشن راز جدید*** ص ۲۱ به‌بعد، و نیز ***مولوی، نیچه و اقبال*** ص ۱۲ به‌بعد).

۸ **هندی‌ام از پارسی بیگانه‌ام   ماه نو باشم، تهی پیمانه‌ام**

از فارسی بیگانه‌ام: فارسی زبان مادری‌ام نیست.

ماه نو بودن: کنایه از ناقص و ناتمام بودن

تهی پیمانه بودن: کنایه از بی‌تجربگی و بی‌اطلاعی.

حسنِ اندازِ بیان از من مجو خوانسار و اصفهان از من مجو

حسنِ اندازِ بیان: کلام سحرآمیز
مقصود اقبال از ذکر نام خوانسار و اصفهان، شهرهای ادب‌پرور ایران است.

۹۰ **گرچه هندی در عذوبت شکر است طرز گفتار دری شیرین‌تر است**
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت خامه من شاخ نخل طور گشت

در همین مثنوی (بیت ۲۲۶) می‌گوید:

از سوآل آشفته اجزای خودی
بی‌تجلی نخل سینای خودی

نخل طور: درخت طور سینا که موسی تجلی انوار حق را در وادی ایمن در حوالی کوه طور برآن مشاهده کرد. نخل ایمن.
مفهوم بیت: مسحور جلوه زبان و ادب فارسی شدم و اعجازش قلمم را مانند شاخه درخت طور سینا منور ساخت.

۹۲ **پارسی، از رفعت اندیشه‌ام در خورد با فطرت اندیشه‌ام**

در خوردن: شایسته بودن؛ سزاوار بودن؛ لایق بودن؛ سازگار بودن.
مفهوم بیت: از آنجا که اندیشه‌ئی متعالی دارم زبان فارسی با آن سازگار است.

خرده برمینا مگیر ای هوشمند
دل به‌ذوق خرده‌ی مینا ببند

خرده مینا: کنایه از شراب که همچون ذرات شیشه است.

ذوق (در اینجا): مزه

مفهوم بیت: به‌ظرف شراب میندیش، به‌نشئه‌ئی بیندیش که از مظروف آن حاصل می‌شود. به‌عبارت دیگر به‌خواننده توصیه می‌کند که به‌قالب و ظاهر کلام وی توجه نداشته باشد بلکه محتوا و مفهوم را در نظر بگیرد.

گرچه اقبال این مثنوی را به‌لحاظ لفظی در حد کمال نمی‌بیند ولی لازم به‌ذکر است که ***اسرار خودی و رموز بی‌خودی*** از آثار ارزشمند و دلنشین زبان فارسی به‌شمار می‌آیند چندانکه عرفان پژوه و ادیب و مستشرق برجسته‌ئی همچون نیکلسون آن را همانند چند اثر تراز اول زبان فارسی «فوق‌العاده عالی» یافته و به‌انگلیسی برگردانده است.

۱

در بیان اینکه اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیاتِ تعیناتِ وجود بر استحکام خودی انحصار دارد

پیکر هستی ز آثار خودی است　　هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است

پیکر هستی: کائنات؛ عالم وجود؛ جهان محسوس

مصرع دوم: رمز و راز «خودی» در همه چیز وجود دارد.

۹ **خویشتن را چون خودی بیدار کرد　　آشکارا عالم پندار کرد**

بیدارکرد: آگاه ساخت

عالم پندار: دنیای اندیشه. اقبال کلمه «پندار» را غالباً به‌معنای اندیشه به کار برده است.

صد جهان پوشیده اندر ذات او　　غیر او پیداست از اثبات او

غیر: آنچه که مقابل «خود» باشد. بنابراین هرچه خارج از ذات مدرک یا مستقل از آن باشد غیر از آنست. موجودی را که خارج از «خود» باشد، «غیر» یا «دیگر» می‌گویند، از این رو «خود» ذات اندیشنده است و شئ خارجی، «غیر» یا «جز من» است (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***فرهنگ فلسفی،*** صلیبا / دره‌بیدی، ذیل غیریت).

اثبات او: اظهار وجودش.

در جهان تخم خصومت کاشت است خویشتن را غیر خود پنداشت است

خودی در جهان بذر دشمنی کاشته است زیرا خودش را غیر پنداشته.

اقبال مفاهیم ابیات فوق و بعد را به‌بیانی دیگر در ***گلشن راز جدید*** (ابیات ۱۶۸ تا ۱۸۰) آورده است:

خودی تعویذ حفظ کائنات است
نخستین پرتو ذاتش حیات است
حیات از خواب خوش بیدار گردد
درونش چون یکی بسیار گردد
نه او را بی‌نمود ما گشودی
نه ما را بی‌گشود او نمودی
ضمیرش بحر ناپیدا کناری
دل هرقطره، موج بی‌قراری
سر و برگ شکیبائی ندارد
به‌جز افراد، پیدائی ندارد
حیات آتش، خودی‌ها چون شررها
چو انجم ثابت و اندر سفرها
ز خود نارفته بیرون، غیربین است
میان انجمن خلوت‌نشین است
یکی بنگر به‌خود پیچیدن او
ز خاک پی سپر بالیدن او
نهان از دیده‌ها در های و هوئی
دمادم جستجوی رنگ و بوئی

ز سوز اندرون در جست و خیز است
به‌آئینی که با خود در ستیز است
جهان را از ستیز او نظامی
کف خاک، از ستیز آئینه فامی
نریزد جز خودی از پرتو او
نخیزد جز گهر اندر زو او
خودی را پیکر خاکی حجاب است
طلوع او مثال آفتاب است
درون سینه ما خاور او
فروغ خاک ما از جوهر او

۹۸ سازد از خود پیکر اغیار را   تا فزاید لذت پیکار را

غیرها را از خودش به‌وجود می‌آورد تا پیکار برایش لذت‌بخش‌تر شود.

می‌کشد از قوت بازوی خویش   تا شود آگاه از نیروی خویش

۱۰۰ خود فریبی‌های او عین حیات   همچو گل از خون وضو عین حیات

عین (در اینجا): ذات هرچیز؛ نفس شئ؛ مقابل غیر.

بهر یک گل خون صد گلشن کند   از پی یک نغمه صد شیون کند

خون صد گلشن کند: صد گلشن را از میان می‌برد.

از پی: در طلب

۱۰۲ یک فلک را صد هلال آورده است   بهر حرفی صد مقال آورده است

فلک: آسمان
آورده است: خلق کرده است.

عذر این اسراف و این سنگین‌دلی　　خلق و تکمیل جمال معنوی
توجیهی که خود برای این اسراف و آن سنگدلی دارد این است که خواسته جمال معنوی را ایجاد و به‌کمال برساند.

حسن شیرین، عذر درد کوهکن　　نافه‌ئی عذر صد آهوی ختن
عذر: دلیل؛ توجیه.
مصرع اول: اشاره به‌داستان فرهاد کوهکن. مردی که بنا به‌روایت نظامی در ***خسرو و شیرین*** پیشه سنگتراشی داشته و رقیب خسرو پرویز در عشق شیرین دختر پادشاه ارمنستان بوده است. وی سرانجام جان خود را برسر این عشق گذاشت و هنگامی که خبر دروغین مرگ شیرین را به‌او دادند از فرازکوه در غلتید و جان سپرد. در ***تاریخ بلعمی*** آمده است که «فرهاد فریفته [شیرین] شد و خسرو او را به‌کندن کوه بیستون گماشت. فرهاد در آن کوه به‌بریدن سنگ مشغول شد و هر پاره که ازکوه می‌برید، چنان عظیم بود که امروز صد مرد آن را نتوانند برداشت.» اقبال از این حکایت دردناک اشارات مختلف در اشعار خود دارد:

تیشه اگر به‌سنگ زد، این چه مقام گفتگوست
عشق به‌دوش می‌کشد، این همه کوهسار را

*

ندارد عشق سامانی، ولیکن تیشه‌ئی دارد
خراشد سینه کهسار و پاک از خون پرویز است

*

به‌هر زمانه به‌اسلوب تازه مـی‌گویند
حکایت غم فرهاد و عشـرت پـرویز

*

در عشق و هوسناکی، دانی که تفاوت چیست؟
آن تیشه فرهادی، این حیله پرویزی

*

بگـو از مـن بـه‌پرویزان ایـن عـصر
نه فـرهادم کـه گـیرم تـیشه در دست
ز خـاری کـو خـلد در سـینه مـن
دل صـد بـیستون را مـی‌توان خست

*

بـه‌ضرب تـیشه بشکـن بـیستون را
که فرصت اندک و گردون دورنگ است
حکـیمان را دریـن انـدیشه بگـذار
شرر از تیشه خیزد، یا ز سنگ است؟

در غزلی می‌گوید:

اگرچه تـیشه مـن، کـوه را ز پـا آورد
هنوز گردش گردون، به‌کام پـرویز است

اقبال در **چه باید کرد** نیز به کار فوق انسانی و رنجی که فرهاد تحمل کرد اشاره می‌کند و می‌گوید:

تـیشه‌ام را تـیزتر گـردان کـه مـن
مـحنتی دارم فـزون از کـوهکن

۱ **سـوز پـیهم قسـمت پـروانـه‌ها   شـمع، عـذر مـحنت پـروانـه‌ها**

پیهم: پی در پی؛ به‌دنبال هم. در چه *باید کرد* می‌گوید:

قلزمی؟ با دشت و در پیهم ستیز
شبنمی؟ خود را به‌گلبرگی بـریز

(بیت ۳۳)

در غزلی می‌گوید:

امیر قافله‌ئی، سخت کوش و پیهم کوش
که در قبیله ما، حـیدری ز کـراری است

در همین مثنوی (بیت ۱۲۹) می‌گوید:

چون زمین برهستی خـود مـحکم است
مــاه پـــابند طـواف پـیهم است

۱ **خامه‌ی او نقش صد امـروز بست   تا بیارد صبح فردائـی بـه‌دست**

خامه‌ی او: قلم «خود».

شعله‌های او صد ابراهیم سوخت   تا چـراغِ یک مـحمد بـرفروخت

در سوره انبیاء آیات ۶۸ و ۶۹ و نیز عنکبوت آیه ۲۴ آمده است که ابراهیم (خلیل‌الله) به‌دستور نمرود در آتش افکنده شد ولی آتش براو سرد گردید، حال آنکه شعله‌های خودی برای به‌وجود آوردن انسانی کامل (= محمد) صد ابراهیم را می‌سوزاند.

چراغ محمد: کنایه از اسلام

اقبال در همین مثنوی اشاره دیگری به‌این مفهوم دارد. ر. ک: ابیات ۱۷۲ به‌بعد.

۱ **مـی‌شود از بـهر اغـراض عـمل   عامل و معمول و اسباب و عـلل**

اسباب (جمع سبب): علتها؛ علل. چیزی که فی‌نفسه موجود باشد و وجود دیگری از آن حاصل شود. چیزی کـه وسـیله حـصول چـیز دیگری باشد.

مفهوم بیت: وجود عامل و معمول و اسباب و علل به‌واسطه اهداف موجود در عمل است.

خیزد، انگیزد، پرد، تـابد، رمـد   سوزد، افروزد، کُشد، میرد، دمد

مفهوم بیت: خودی داری چنین خصوصیاتی است.

۱ **وســعت ایـام، جــولانگاه او   آســمان مــوجی ز گـرد راه او**

وسعت *ایام*: درازنای تاریخ؛ پهنه روزگاران.

گل به‌جیب، آفـاق از گـلکاریش   شب ز خوابش، روز از بـیداریش

مفهوم بیت: خودی جهان را آکنده ازگل می‌کند. وجود شب به‌سبب خوابیدن او، و وجود روز به‌سبب بیدار بودن اوست.

شعله‌ی خود در شرر تقسیم کرد   جز پرستی عـقل را تـعلیم کـرد

شرر: مخفف شرار، جرقه، پاره‌ئی از آتش که به‌هوا پرد. در ***ارمغان حجاز*** (دوبیتی ۱۲۴) می‌گوید:

هنوز این خاک دارای شرر هست
هنوز این سینه را آه سحر هست

در غزلی می‌گوید:

عشق‌انداز تپیدن ز دل ما آموخت

شرر ماست که برجست و به‌پروا نرسید

و در غزلهائی دیگر:

دهد آتش جدائی، شرر مرا نمودی

به‌همان نفس بمیرم که فرو نشانم او را

*

به‌جانم آرزوها بود و نابود شرر دارد

شبم را کوکبی از آرزوی دلنشینی ده

مصرع دوم: عقل را متوجه اجزاء و افراد کرد.

خود شکن گردید و اجزاء آفرید   اندکی آشفت و صحرا آفرید ۱۱

خودش را خرد کرد و ذرات را به‌وجود آورد، اندک زمانی پراکنده شد (آشفت) و صحرا را پدید آورد.

باز از آشفتگی بیزار شد   وز به‌هم پیوستگی کهسار شد

در بیتی می‌گوید:

به‌خود خزیده و محکم چو کوهساران زی

چو خس مزی که هوا تیز و شعله بی‌باک است

وانمودن خویش را خوی خودی است   خفته در هر ذره نیروی خودی است ۱۱

وانمودن: باز کردن. (در اینجا): نشان دادن؛ آشکار ساختن. در غزلی می‌گوید:

نور تو وانمود سپید و سیاه را

دریا و کوه و دشت و در و مهر و ماه را

مصرع اوّل: طبیعت خودی این است که خویشتن را به‌جلوه در آورد.
مصرع دوّم: یادآور این بیت معرف هاتف:

دل هــر ذره‌ئــی کــه بشکــافی
آفـــتابیش در مـــیان بـــینی

قوت خاموش و بیتاب عمل
از عمل پابندِ اسباب عمل

مفهوم بیت: خود نیروئی است ساکت ولی شیفته فعالیت و به‌واسطه همین شیفتگی است که پایبند و مفتون جهان محسوس (اسباب عمل) است.

اقبال در ***بازسازی اندیشه*** (ص ۱۹۳) می‌گوید: «تصور غلط سبب فهم نادرست می‌شود، عمل نادرست، همه وجود آدمی را بی‌اعتبار می‌سازد و ممکن است سرانجام موجب نابودی ساختمان من بشری شود. تصور تنها بر بخشی از زندگی اثر می‌گذارد، حال آنکه عمل به‌گونه‌ئی موثر با واقعیت پیوند دارد.»

انسان با تأثیری که از محیط پیچیده‌ی پیرامونش می‌پذیرد، با تأثیری که برآن می‌گذارد، و با تلاش بی‌وقفه‌ئی که در کار بازسازی جهان دارد، فردیتش را تکامل می‌بخشد. از این روست که اقبال در ***جاوید نامه*** می‌گوید:

ذره‌ئی، از کف مده، تابی که هست
پخته گیر اندر گره، تابی که هست
تاب خود را برفزودن خوشتر است
پیش خورشید آزمودن خوشتر است

بنابراین انسان واقعی از نظر اقبال کسی است که مرد عمل باشد.

چون حیات عالم از زور خودی است   پس به‌قدر استواری زندگی است

معیار اقبال برای ارزیابی «واقعیت» و حقیقت موجودات زنده برپایه تشخص و میزان اعتلای **خودی** آنهاست. در ***بازسازی اندیشه*** (ص ۶۶) می‌گوید: «تنها آنکه می‌تواند بگوید ـ من هستم ـ حیات واقعی دارد. منزلت و مرتبه‌ی هر موجودی بسته به‌مراتبی است که در اشراق می‌پیماید.» بنابراین او نیز مانند برگسون معتقد است که «فردیت مراتبی دارد و نمی‌توان آن را تنها در یک فرد فهم کرد.»

از زور خودی: به‌واسطه قدرت خودی

مصرع دوم: پس مراتب زندگی بستگی به‌میزان آن قدرت (= استواری) دارد.

۱۱۸ **قطره چون حرف خودی از بر کند   هستی بی‌مایه را گوهر کند**

حرف (در اینجا): تعالیم؛ درس.

مفهوم بیت: اگر قطرهٔ بی‌مقداری تبدیل به‌مروارید می‌شود برای آنست که خودی را در خویش می‌پروراند. اقبال از این تمثیل که مروارید از افتادن قطره‌ی باران در دهان صدف به‌وجود می‌آید، چندین بار در سروده‌های خود استفاده کرده است:

زندگی در صدف خویش گهر ساختن است

در دل شعله فرو رفتن و نگداختن است

*

هر صدف را گوهر از نیسان ماست

شوکت هر بحر از توفان ماست

*

ز خود گذشته‌ئی، ای قطره‌ی محال‌اندیش
شدن به‌بحر و گهر برنخاستن ننگ است

در چه **باید کرد** (بیت ۳۵ به‌بعد) می‌گوید:

قطره‌ی شبنم که از ذوق نمود
عقده خود را به‌دست خود گشود
از خودی اندر ضمیر خود نشست
رخت خویش از خلوت افلاک بست
رخ سوی دریای بی‌پایان نکرد
خویشتن را در صدف پنهان نکرد
اندر آغوش سحر یک دم تپید
تا به‌کام غنچه‌ی نورس چکید

از دیدگاه اقبال، خودپروری یا رشد و کمال آدمی در دست‌یابی به‌ژرفای حقیقت است. در ***بازسازی اندیشه*** (ص ۸۴) می‌گوید: «زندگی و حرکتمان مثل مروارید است و هستی‌مان با فیضان حیات الهی شکل می‌گیرد.»

۱۱۹ **باده از ضعف خودی بی‌پیکر است پیکرش منت‌پذیر ساغر است**

ضعف: سستی و ناتوانی

پیکر (دراینجا): صورت؛ ریخت؛ هیأت.

منت‌پذیر: رهین منت کسی بودن؛ منت پذیرنده، کمال‌الدین اسمعیل:

کو کسی کاز خاک برگیرد مرا
تا به‌جان گردم از او منت‌پذیر

حافظ:

خونم بریخت و ز غم عشقم خلاص داد

منت‌پذیر غمزهٔ خنجر گذارمت

مفهوم بیت: باده به‌واسطهٔ داشتن خودیِ ناتوان فاقد شکل است و تا ساغری نباشد صورت نمی‌پذیرد. یعنی شکل هر مظروفی بستگی به‌ظرف آن دارد و این به‌دلیل ناتوانی خودی آن مظروف است که به‌خود متکی نیست. قیاس کنید با این بیت مولوی:

باده از ما مست شد، نی ما از او

قالب از ما هست شد، نی ما از او

۱ **گرچه پیکر می‌پذیرد جام می   گردش از ما وام گیرد جام می**

مفهوم بیت: جام می نیز هرچند دارای شکل است، ولی گردش و حرکت و جلوه آن به‌واسطهٔ وجود انسان است. در ***گلشن راز جدید*** می‌گوید:

اگر مائیم، گردان جام ساقی است

به‌بزمش گرمی هنگامه باقی است

۱ **کوه چون از خود رود صحرا شود   شکوه‌سنجِ جوشش دریا شود**

از خود رفتن: وارفتن؛ غشی کردن؛ از حال رفتن. در اینجا: از «خودی» غافل شدن. در همین مثنوی (بیت ۶۴۱) می‌گوید:

این خرام ناز سامان فناست

هرکه از خود رفت شایان فناست

شکوه‌سنج: شکوه‌پرداز؛ شکایت کننده؛ گله‌مند. در همین مثنوی (بیت ۵۵۸) می‌گوید:

با عزیزان سرگران بودن چرا
شکوه‌سنج دشمنان بودن چرا

بیدل دهلوی:

شخص نسیان شکوه‌سنج غفلت احباب نیست
تا فراموشی به‌خاطرهاست دریادیم ما

جوشش (در اینجا): طغیان؛ غلیان.

مفهوم بیت: اگر کوه به‌واسطه ضعف خودی استواریش را از دست بدهد و بدل به‌صحرا و شن‌زار شود، آنگاه از هجوم امواج دریا آزرده خواهد شد.

۱۲۲ **موج تا موج است در آغوش بحر   می‌کند خود را سوار دوش بحر**

موج تا زمانی موج است که در دریاست و برگرده‌اش سوار می‌شود.

حلقه‌ئی زد نور تا گردید چشم   از تلاش جلوه‌ها جنبید چشم

مفهوم بیت: از آن دم که چشم به‌گردش افتاد و برای یافتن زیبائی‌ها به‌جنبش درآمد، نور همدمش شد. اقبال مفهوم فوق را با بیانی دیگر در همین مثنوی (بیت ۱۴۵ به‌بعد) آورده است.

سبزه چون تاب دمید از خویش یافت   همت او سینه گلشن شکافت

تاب (در اینجا): توان؛ قدرت. در غزلی می‌گوید:

ز مشتاقان اگر تاب سخن بردی، نمی‌دانی
محبت می‌کند گویا، نگاه بی‌زبانی را

در ***ارمغان حجاز*** (دوبیتی ۱۲۴) می‌گوید:

تـجلی ریـز بـرچشـمم کـه بـینی
بهاین پیری مرا تـاب نـظر هست

دمید (دمیدن): روئیدن؛ رستن. ر.ک: توضیح بیت ۲۳.

همت: قصد کردن؛ خواستن؛ کوشش و سعی. در غزلی می‌گوید:

ناز شهان نـمی‌کشم، زخـم کـرم نـمی‌خورم
در نگر ای هوس فریب همت این گدای را

در همین مثنوی (بیت ۳۱۳) می‌گوید:

زور تن کاهید و خوف جان فزود
خوف جان سرمایه هـمت ربـود

این کلمه در تصوف به‌معنای توجه قلب است با تمام قوای روحانی خود به‌جانب حق، برای حصول کمال. اقبال در ***ارمغان حجاز*** راجع به‌انسان معتقد به‌اناالحق می‌گوید:

وجودش، شعله از سوز درون است
چو خس او را جهان چند و چـون است
کــــند شـــرح انـــاالحـق هــمت او
پی هر «کن» که می‌گوید «یکـون» است

۱۲۵ شمع هم خود را به‌خود زنجیر کـرد   خویش را از ذره‌هـا تـعمیر کـرد

زنجیر کردن: اسیر کردن؛ با زنجیر بسـتن. (در ایـنجا): پـیوند یـافتن؛ بستن. جلال امیری

درددل زان بیشتر دارم که تدبیرش کـنی
دل از آن دیوانه‌تر دارم که زنجیرش کنی

تعمیر کردن: ایجاد کردن؛ ساختن. ر.ک: توضیح بیت ۵۱

مصرع دوم: شمع خودش را با ذرات ساخت.

خود گدازی پیشه کرد، از خود رمید   همچو اشک آخر ز چشم خود چکید
گر به‌فطرت پخته‌تر بودی نگین   از جراحت‌ها بیاسودی نگین

به‌فطرت: ذاتاً
پخته بودن: کامل بودن؛ استوار بودن؛ آبدیده بودن.
جراحت‌ها: *کنایه از* حکاکی‌های روی نگین است که آن را مطلوب‌تر می‌سازد.

۱۲ **می‌شود سرمایه‌دار نام غیر   دوش او مجروح بار نام غیر**
مصرع اول: ارزش نگین از نامی است که برآن حک می‌شود.

چون زمین برهستی خود محکم است   ماه پابند طواف پیهم است
مصرع اول: از آنجا که زمین متکی به‌خود است.
پابند: ر.ک: توضیح بیت ۱۱۶
پیهم: ر.ک: توضیح بیت ۱۰۵
مصرع دوم: ماه پیوسته طالب گردش به‌دور زمین است

۱۳ **هستی مهر از زمین محکمتر است   پس زمین مسحور چشم خاور است**
از زمین: از هستی زمین
مصرع دوم: پس چشم خورشید زمین را مسحور می‌کند.

جنبش از مژگان برد شأن چنار   مایه‌دار از سطوت او کوهسار
جنبش *از* مژگان بردن: سبب حیرت شدن؛ چشم را خیره ساختن.
شأن چنار: شکوه درخت چنار.
مایه‌دار: توانگر؛ متنعم. در همین مثنوی (بیت ۲۸۸) می‌گوید:

مـــایه‌دار از قـــوت روحـــانیم
بـــهر شـــیران مـــرسل یـــزدانـــیم

سطوت: وقار؛ شوکت.

مفهوم بیت: شکوه درخت چنار چشم را خیره مـی‌سازد و ابـهت و عظمتش به‌کوهسار ارزش می‌بخشد.

تار و پـود کسـوت او آتش است   اصل او یک دانه‌ی گـردن‌کش است ۱۱

مولف *انجمن‌آرا* و صاحب *آنندراج* نوشته‌اند «چـنار بـه‌آتش گـرفتن از خود مشهور است.» در مثل هم می‌گویند: چنار از خودش آتش گیرد، یا: آتش چنار از خود چنار است. انوری:

نـــامت بـــه‌میان مـــردمان در
چـــون آتشـــی از چـــنار جســـته

عطار:

کـفن بـرتن کـند هـرکرم پیله
بـرآرد آتش از خـود هـرچناری

چون خودی آرد به‌هم نیروی زیست ۱
می‌گشاید قلزمی از جوی زیست

به‌هم *آوردن*: جمع کردن؛ گردآوردن

قلزم (در اینجا): دریا. ر.ک: توضیح بیت ۲۰

زیست: زیستن؛ زندگی، حیات

۲

در بیان اینکه حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است

۱۳۴ زندگانی را بقا از مدعاست   کاروانش را درا از مدعاست

مدعا: آرزو. در غزلی خطاب به‌خالق می‌گوید:

تو به‌لوح ساده‌ی من، همه مدعا نوشتی
دگر آنچنان ادب کن که غلط نخوانم او را

در ***گلشن راز جدید*** در مورد مشرق زمین که مدعا یا آرزو در آن مرده می‌گوید:

ز جان خاور آن سوز کهن رفت
دمش واماند و جان او ز تن رفت
چو تصویری که بی‌تار نفس زیست
نمی‌داند که ذوق زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانه گردید
نی او از نوا بیگانه گردید

ر.ک: توضیح کلمه «آرزو» در بیت ۱۳۵

درای: زنگ؛ جرس. در اینجا: شور و نشاط.

۱۳۵ زندگی در جستجو پوشیده است   اصل او در آرزو پوشیده است

جستجو: طلب. در غزلی می‌گوید:

سوز و گداز زندگی، لذت جستجوی تو
راه چو مار می‌گزد، گر نروم به‌سوی تو

و در غزلهائی دیگر:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی
درمـــان نـــیافریدی آزار جســـتجو را

❋

گرفتم اینکه جهان، خاک و ما کف خاکیم
به‌ذره ذره‌ی ما درد جستجو زکجاست؟

در *ارمغان حجاز* (دو بیتی ۲۸) می‌گوید:

نداند جبرئیل این هـای و هـو را
کــه نشــناسد مـقام جســتجو را
بــپرس از بـندهٔ بیچارهٔ خـویش
کــه دانـد نـیش و نـوش آرزو را

آرزو: خواستن؛ تمنا. اقبال آرزو را که گاهی هم با لفظ «مـدعا» بـیان می‌کند، عاملی برای تعالی و پیشرفت انسان و جامعه او می‌داند. از دیدگاه او همه هستی ما برشالوده حیاتی استوار است که آمیزه‌ئی از آرزوها و اعمال است. آرزوها برای خودشان نیرو و قـدرتی خـلاق دارند که ما را به‌زندگی و عمل برمی‌انگیزانند. افقهای تازه و آرمانهای نو عرضه می‌کنند، همه وجودمان تحت تأثیرشان سرشار از حـیات می‌شود و انوارشان ما را در خود می‌گیرد.

این نیروی خلاق آرزوها، به‌تعبیر اقبال «سوز»، هستهٔ اصلی شخصیت ما را شکل می‌دهد. پرتو همیشه تابان آرزوها و تمناها شخصیت «من» را رشد و گسترش می‌دهند و آنرا قوی و نیرومند می‌سازند. برخی از

خطوط فکری سعی کرده‌اند بیاموزانند که باید خود را از آرزوها رها سازیم و از قید این اندیشه که زندگی متعالی سر در آرزوها دارد، به‌درآئیم؛ چنین فکری ـ با توجه به‌آنچه گفته شد ـ خطا و از پایه نادرست است.

دیگر اینکه، آرزوها با محبت یا «عشق» بسیار قدرتمند و توانا می‌شوند. عشق، آنها را زنده‌تر، سوزنده‌تر و تابنده‌تر می‌سازد. تنها از عشق است که آدمی جریان خروشان و همیشه تازهٔ آرزوها، خواستها، اشتیاقات و خواهشها را مدام حس می‌کند. بنابراین، عشق به‌زندگی معنا و نیروی تازه می‌دهد. «من» از عشق استحکام می‌پذیرد. واژه عشق در مفهوم بسیار وسیعی به‌کار می‌رود و به‌معنای میل به‌جذب شدن و جذب کردن است. متعالی‌ترین شکل آن آفریدن ارزشها و آرمانها و تلاش برای تحقق آنهاست.

ولی، تمام آرزوها خواه از عشق قدرت بیابند یا نیابند، در جهتی پیش می‌روند. آرزوها مستلزم محیط می‌باشند. بدون ارتباط داشتن با جهان عینی، نه می‌توانند رشد کنند و نه حتی می‌توانند باقی بمانند از این روست که حیات «من» بستگی به‌استوار شدن پیوندش با یک واقعیت عینی دارد ـ یعنی جهان، جامعه و اجتماع یا حقیقت غائی. «خود» نمی‌تواند در انزوا و تنهائی رشد کند. در غزلی می‌گوید:

خاور که آسمان به‌کمند خیال اوست
از خویشتن گسسته و بی‌سوز آرزوست

در تیره خاک او تب و تاب حیات نیست
جولان موج را نگران از کنار جوست

مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب
عالم تمام مرده و بی‌ذوق جستجوست

و در غزلهائی دیگر:

بـه‌جانم آرزوهـا، بـود و نـابود شـرر دارد

شبم را کوکبی از آرزوی دلنشینی ده

*

درون سینه‌ی مـا سـوز آرزو ز کـجاست

سبو ز ماست، ولی باده در سبو ز کجاست

به‌عقیده‌ی اقبال آرزوهای نو به‌نو، بزرگ و خلاق سبب می‌شوند تـا زندگی سرشار از معنا و شور و شوق شود. مدعا و آرزو و نیروهای بالنده را نظم می‌دهند و فعالیتهای افراد را به‌مسیر درسـتی هـدایت می‌کنند.

در مجموعه *افکار* قطعه‌ای دارد با عنوان «حیات جاوید» که می‌گوید:

گمان مبر که به‌پایان رسید کار مـغان

هزار باده‌ی نـاخورده در رگ تـاک است

چمن خوشست ولیکن چو غنچه نتوان زیست

قبای زندگی‌اش از دم صـبا چـاک است

اگر ز رمز حیات آگهی، مجوی و مگیر

دلی که از خلش خار آرزو پاک است

تجلی این شوق بی‌پایان اقبال به‌زیبائی و حقیقت کاملاً در شـعرش مشهود است. این جسـتجوی دم بـه‌دم و خـلاق مـلهم از بـینشها و مقاصد تازه است. این اشتیاق و بی‌قراری برای آنچه که دست نیافتنی است و این جد و جهد دائمی برای دست‌یابی به‌آنچه که بهتر است نشانه‌ی هنرمند راستین است. در **پیام مشرق** به‌غزلی برمی‌خوریم که در آن اعترافی دلنشین نسبت به‌روحیه متلاطم و سیری‌ناپذیر خـود دارد:

دل رهروان فریبی به‌کلام نیشداری
مگر اینکه لذت او نرسد به‌نوک خاری
چه کنم که فطرت من به‌مقام در نسازد
دل ناصبور دارم، چو صبا به‌لاله‌زاری
چو نظر قرار گیرد به‌نگار خوب روئی
تپد آن زمان دل من، پی خوبتر نگاری
ز شرر ستاره جویم، ز ستاره آفتابی
سر منزلی ندارم، که بمیرم از قراری
چو ز باده‌ی بهاری، قدحی کشیده خیزم
غزلی دگر سرایم، به‌هوای نوبهاری
طلبم نهایت آن، که نهایتی ندارد
به‌نگاه ناشکیبی، به‌دل امیدواری
دل عاشقان بمیرد، به‌بهشت جاودانی
نه نوای دردمندی، نه غمی، نه غمگساری

او عقیده برگسن را در مورد نقش خلاق آرزو در این بیت خلاصه می‌کند:

نه می‌ئی از ازل آورد، نه جامی آورد
لاله از داغ جگر سوز دوامی آورد

به‌عبارت دیگر آرزوها، مدعاها، جستجوها و خواستهای پایان‌ناپذیر سبب می‌شوند تا فرد خودش را، فرهنگش را و نظام اجتماعیش را بدانگونه که مطلوب است بسازد.

آرزو را در دل خود زنده دار   تا نگردد مشت خاک تو مزار ۱۳۶

مزار: گور، قبر

مصرع دوم: تا وجودت از میان نرود.

آرزو جان جهان رنگ و بوست　　فطرت هر شئ امین آرزوست

جهان رنگ و بو: جهان ماده، جهان محسوسات. در غزلی می‌گوید:

ای عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند
مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

و در ابیاتی دیگر:

جهان رنگ و بو پیدا، تو می‌گوئی که راز است این
یکی خودرابه‌تارش زن که‌تومضراب‌وسازاست این

❊

جهان رنگ و بو دانی، ولی دل چیست می‌دانی؟
مهی کاز حلقه‌ی آفاق سازد گرد خود هاله

❊

جهان دل، جهان رنگ و بو نیست
درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چارسو نیست
در این عالم به‌جز الله هو نیست

فطرت: طبیعت، سرشت.

امین: امانت‌دار؛ مباشر.

مصرع دوم: در دل هرچیز آرزوئی نهفته است. به‌قول هاتف «دل هرذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی».

از تمنا رقص دل در سینه‌ها　　سینه‌ها از تاب او آئینه‌ها ۱۱

تمنا: خواستن؛ آرزو. اقبال این کلمه را مرادف «آرزو» و «مدعا» به‌کار

می‌برد. ر.ک: ابیات ۱۳۴ و ۱۳۵
تاب: تابش؛ نور.
مفهوم بیت: آرزو دل را در سینه به‌رقص وا می‌دارد (وجود انسان را به‌تب و تاب می‌اندازد) و سینه را با نور و تابش خود همچون آئینه روشن می‌کند (روح انسان را مصفا می‌سازد).

۱۳۹ **طاقت پرواز بخشد خاک را   خضر باشد موسی ادراک را**

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

جسم خاک از عشق برافلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد

و این بیت از اقبال:

خاک بخد از فیض او چالاک شد
آمد اندر وجد و برافلاک شد

خضر: پیامبری که خداوند موسی را برای تعلیم نزد وی فرستاد تا او را هدایت کند. گویند او به‌آب حیات دست یافت و زنده جاوید است.
اقبال در چندین مورد از او یاد می‌کند:

حکمت و فلسفه کرد است گران‌خیز مرا
خضر من، از سرم این بار گران، پاک انداز

*

خضر وقت از خلوت دشت حجاز آید برون
کاروان زین وادی دور و دراز آید برون

حافظ نیز با توجه به‌همین روایت می‌گوید:

طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلماتست بترس از خطر گمراهی

برای توضیح بیشتر ر.ک: بیت ۲۳۶

دل ز ســوز آرزو گــیرد حــیات　　غیر حق میرد چو او گیرد حیات ۱۱

سوز آرزو: تب و تاب خواستن؛ داشتن شوق و تمنا. ر.ک: تـوضیح بیت ۱۳۵

غیر حق: به‌جز راستی و حقیقت

چون ز تـخلیق تـمنا بـاز مـاند　　شهپرش بشکست و از پـرواز مـاند

تخلیق: خلق کردن؛ به‌وجود آوردن

در ***بندگی‌نامه*** (بیت ۶۹) می‌گوید:

بــی‌یقین را لذت تـحقیق نـیست

بـی‌یقین را قـوت تـخلیق نـیست

شهپر: شهبال؛ بال بزرگ؛ در غزلی می‌گوید:

می‌توان جبریل راگنجشک دست‌آموز کرد

شهپرش با موی آتش دیده بستن می‌توان

آرزو هــــنگامه آرای خـــودی　　مــوج بـیتابی ز دریـای خـودی ۱

هنگامه‌آرا: کسی که هنگامه بیاراید؛ آنکه هنگامه برپا کـند؛ هـنگامه طراز. صائب:

صائب! از خانه ما گلشن معنی بنواخت

باغ اگـر بـلبل هـنگامه طـرازی دارد

مفهوم بیت: آرزو موج بی‌قرار دریـای خـودی است و در آن شـور و غوغائی به‌پا می‌کند. قیاس کنید با این بیت از ***ارمغان حجاز:***

خـودی از آرزو شـمشیر گـردد

دم او رنگـــها بـــرد ز بـــوها

(۳۲۴)

۱۱ **آرزو صـــید مـــقاصد را کـــمند   دفـــتر افـــعال را شـیرازه بـند**

مفهوم بیت: آرزو همچون کمندی است برای شکار آرمانها و اهداف، و سـبب مـی‌شود تـا افـعال و اعـمال انسـان نـظم و سـامان بـیابد. به‌عقیده‌ی اقبال تشکل و انسجام مقاصد و اغراض عامل مهمی است که مسیر فعالیت و تحول انسان را مشخص می‌سازد. در **چه *باید* کرد** (ابیات ۵۳ و ۵۵) می‌گوید:

حـیات از وی بـرانـدازد کـمندی

شـود صیاد هـر پست و بـلندی

دو عالم می‌شود روزی شکارش

فـــتد انـــدر کـمند تــابدارش

۱۱ **زنـده را نـفی تـمنا مـرده کـرد   شعله را نقصانِ سوز، افسرده کرد**

سوز: ر.ک: شرح بیت ۳۳

۱۱ **چـیست اصـل دیـده‌ی بـیدار مـا؟   بست صـــورت، لذت دیــدار مــا**

مفهوم بیت: علت به‌وجود آمدن چشم برای لذت بردن از دیدن انسان بوده، همان طور که:

کبک، پا از شوخی رفتار یـافت   بلبل از سـعی نـوا مـنقار یـافت

شوخی رفتار (در اینجا): به‌ناز رفتن؛ خرامان رفتن.

از سعی نوا: به‌واسطه‌ی تلاش در نغمه‌سرائی

مفهوم بیت: پای کبک حاصل شیوه راه رفتن اوست و منقار بلبل ناشی از تلاش او برای نغمه‌سرایی است. قیاس کنید با این ابیات از مثنوی مولوی:

سگ بـخفته اخـتیارش گشـته گـم
چـون شکـنبه دیـد جـنبان کـرد دم
اسب هم حوحو کند چون دید جـو
چـون ببیند گـوشت گـربه کـرد مـو
دیـــدن آمـــد جـنبش آن اخـتیار
هـمچو نفخی زآتش انگـیزد شـرار
(دفتر پنجم ۹ ـ ۲۹۷۷)

نی، برون از نـیستان آبـاد شـد   نـغمه از زنـدان او آزاد شـد ۱۴

آباد شدن (در اینجا): به‌وجد آمدن. برای توضیح بیشتر ر.ک: توضیح بیت ۵۵

مصرع دوم: بدل به‌ساز شد.

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

از نـیستان تـا مـرا بـبریده‌انـد
از نـفیرم مـرد و زن نـالیده‌انـد

عقل ندرت کوش و گردون تاز چیست؟   هیچ می‌دانی که این اعجاز چیست؟ ۱۴

ندرت کوش: نوگرا؛ جوینده مسائل تازه؛ نادره کار. در همین مثنوی (بیت ۶۱۷) می‌گوید:

ذهن او گیرا و ندرت کوش بود
با ثریا عقل او همدوش بود

گردون تاز: گردون نورد؛ آنکه آسمان را طی کند؛ فلک‌پیما.

زندگی سرمایه‌دار از آرزوست　　عقل از زایندگان بطن اوست

مفهوم بیت: آرزو زندگی را غنی و پرمایه می‌سازد و عقل که چنان کارهای عظیمی می‌کند پرورده دامان اوست.

۱۵۰ **چیست نظم قوم و آئین و رسوم؟　　چیست راز تازگیهای علوم؟**
آرزوئی کو به‌زور خود شکست　　سر زدل بیرون زد و صورت ببست

مفهوم دو بیت *اخیر*: نظامهای اجتماعی، آئینها، قوانین و پیشرفتهای علمی همه آرزوهائی بوده‌اند مکتوم در دل، که به‌قدرت خود تحقق پذیرفته‌اند.

دست و دندان و دماغ و چشم و گوش　　فکر و تخییل و شعور و یاد و هوش

تخییل: خیال کردن. دراینجا: اندیشه. اقبال کلمه خیال را غالباً به‌معنای فکر و اندیشه به‌کار می‌برد:

من آن جهان خیالم که فطرت ازلی
جهان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا

در همین مثنوی (بیت ۲۲۰) می‌گوید:

می‌رباید رفعت از فکر بلند
می‌کشد شمع خیال ارجمند

و در بیت ۳۲۰ می‌گوید:

بـر تـخیلهای ما فـرمانرواست

جام او خواب‌آور و گیتی ریاست

در همین مثنوی (بیت ۴۵۳) می‌گوید:

صد جهان مثل جهان جزء و کل

رویـد از کشت خیال او چوگل

زندگی مرکب چو در جنگاه تاخت   بهر حفظ خویش این آلات ساخت

جنگاه: جنگ گاه؛ میدان نبرد؛ رزمگاه

مفهوم دو بیت *اخیر*: خود برای آنکه بتواند در رزمگاه حیات باقی بماند. سلاح و ادواتی مانند دست و دندان و غیره پدید آمد.

آگهی از علم و فن مقصود نیست   غنچه و گل از چمن مقصود نیست

چمن (در اینجا): باغ. ر.ک: توضیح بیت ۴.

علم از سامان حفظ زندگی است   علم از اسباب تقویم خودی است

سامان: اسباب؛ وسایل.

تقویم: قوام بخشیدن. ر.ک: توضیح بیت ۸۰

علم و فن از پیش خیزان حیات   علم و فن از خانه‌زادان حیات

پیش‌خیز: ر.ک: توضیح بیت ۲۵

خانه‌زاد: کلفت‌زاده یا نوکر زاده‌ئی که در خانه مخدوم متولد شده باشد.

توضیح *ابیات اخیر*: به‌عقیده اقبال اگر علم با عمل نیامیزد و حاصل تجربه و تلاش نباشد فاقد قدرت و نیرو خواهد شد و آدمی نمی‌تواند

از آن برای بازسازی محیط خویش استفاده کند. بنابراین می‌بینیم که او برای معلومات صرف و علم رسمی که غالباً خلاقیت را می‌خشکانند و روحیه سخت‌کوشی را از بین می‌برند ارزشی قایل نیست و در آنها به‌دیده تردید می‌نگرد. در **زبور عجم** می‌گوید:

من آن علم و فراست با پر کاهی نمی‌گیرم
که از تیغ و سپر بیگانه سازد مرد غازی را

آنچه که به‌علم نیروئی حیاتی می‌بخشد و زندگی را پر و بال می‌دهد شوق رسیدن به‌کمال یا به‌قول اقبال «تپش» است.

۱۵۷ **ای ز راز زندگی بیگانه، خیز   از شراب مقصدی، مستانه خیز**

از شراب مقصدی (خطاب به‌انسان مسلمان): تو شراب دلخواهی؛ شراب مورد نظر هستی.

مقصدی مثل سحر تابنده‌ئی   ماسویٰ را آتش سوزنده‌ئی

ماسوی: آنچه سوای خدا باشد. مخلوقات؛ کائنات. در **چه باید کرد** (بیت ۵۴) می‌گوید:

از او خود را به‌بند خود در آرد
گلوی ماسویٰ را هم فشارد

مقصدی از آسمان بالاتری   دلربائی، دلستانی، دلبری
۱۶۰ **باطل دیرینه را غارتگری   فتنه رد جیبی، سراپا محشری**

فتنه در جیب: آکنده از شور و غوغا. در **گلشن راز جدید** (بیت ۶) می‌گوید:

کفن در بر به‌خاکی آرمیدیم
ولی یک فتنه محشر ندیدیم

۱۶ **ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم**
از شعاع آرزو تابنده‌ایم

مصرع اول: زندگی یعنی هدف داشتن. کسی که «تخلیق مقاصد» می‌کند دارای هدف است. برای توضیح بیشتر ر. ک. ابیات ۱۱۵ و ۱۳۵

۳

در بیان اینکه خودی از عشق و محبت استحکام می‌پذیرد

نقطهٔ نوری که نام او خودی است　　زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر　　زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
از محبت، اشتعال جوهرش　　ارتقای ممکنات مضمرش

مفهوم بیت *اخیر*: هستی خودی از محبت شعله‌ور (نورانی) می‌شود و توانائی‌های ناشناخته‌اش افزایش می‌یابد.

فطرت او آتش اندوزد ز عشق　　عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست　　اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

دو بیت اخیر اشاره‌ئی است به‌عقیده حکمای یونان باستان که تصور می‌کردند مادةالمواد جهان، خارج از چهار عنصر بسیط نیست ـ یعنی: آب، آتش، خاک و هوا.

در جهان، هم صلح و هم پیکار، عشق　　آب حیوان، تیغ جوهردار، عشق

جوهردا*ر* (در اینجا): بزّان؛ تیز.

از نگاه عشق، خارا شق بود　　عشق حق آخر سراپا حق بود

مصرع *اول*: عشق با نگاه خود خارا را دو نیم می‌کند.

مصرع دوم: عشق به‌خدا سرانجام تجلی تمام عیار حقیقت خواهد بود

عاشقی‌آموز و محبوبی طلب   چشم نوحی، قلب ایوبی طلب

محبوبی (با توجه به‌ابیات بعدی): یک محبوب.
چشم نوحی: کنایه از چشم تیزبین و آینده‌نگر.
قلب ایوبی: کنایه از قلب مهربان و صبور. یاء در هر دو مورد نسبی است.
مصرع دوم: محبوب و مرادی بیاب که دارای چنان خصوصیاتی باشد.

۱۷ **کیمیا پیدا کن از مشت گلی   بوسه زن برآستان کاملی**

کیمیا: اکسیر؛ ماده‌ئی که به‌وسیله آن اجسام ناقص را به‌کمال رسانند. در غزلی می‌گوید:

قلندریم و کرامات ما جهان‌بینی است
ز ما نگاه طلب، کیمیا چه می‌جوئی

کامل: انسانی که به‌کمال رسیده باشد. مرد تمام. در ***ارمغان حجاز*** (دوبیتی ۳۴۵) در مورد شیطان می‌گوید:

حریف ضرب او مرد تمام است
که آن آتش نسب والامقام است

«مردم تمام» موضوع سوآل هفتم مثنوی ***گلشن راز جدید*** است که با این بیت آغاز می‌شود:

مسافر چون بود، رهرو کدام است؟
کرا گویم که او مرد تمام است؟

به‌عقیدهٔ اقبال کاملترین فرد کسی است که بیش از همه خود را به‌خدا

نزدیک سازد. او در ***بازسازی اندیشه*** نیز به‌بحث درباره‌ی این موضوع می‌پردازد و می‌گوید: «اوج این تکامل [تکامل انسان] زمانی فرا می‌رسد که «من متناهی» حتی در حالت تماس رویارو با من فراگیر کاملاً قادر به‌تملک نفس خویش باشد. به‌همان صورت که قرآن درباره‌ی رؤیت پیامبر از من نهائی بیان می‌دارد: «نه دیده او خیره گشت و نه منحرف شد.» (نجم: ۱۷).»

۱۷۱ **شمع خود را همچو رومی برفروز   روم را در آتش تبریز سوز**

روم: اشاره به‌مولوی؛ در اینجا: وجود مرید و سالک

تبریز: اشاره به‌شمس تبریزی محمدبن علی ملک داد عارف معروف (۵۸۲ ـ ۶۴۵ هـ ق.)؛ در اینجا: مراد و مرشد؛ انسان کامل.

مفهوم بیت: شمع وجودت را از شعله انسانی کامل بیفروز، همان طور که مولوی خود را از آتش شمس افروخت. در غزلی می‌گوید:

مطرب! غزلی، بیتی، از مرشد روم آور

تا غوطه زند جانم در آتش تبریزی

در ***چه باید کرد*** می‌گوید:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر

کاروان عشق و مستی را امیر

منزلش برتر ز ماه و آفتاب

خیمه را از کهکشان سازد طناب

۱۷۲ **هست معشوقی نهان اندر دلت   چشم اگر داری بیا بنمایمت**

معشوق (در اینجا): پیامبر اسلام؛ محمّد (ص).

اقبال، چنانکه خود می‌گوید، پیوسته حضور پیامبر را در کنار خود

حس می‌کرده، طوری که گاه غم دل را برایش شرح می‌داده:

با خدا در پرده گویم، با تو گویم آشکار

یا رسول‌الله، او پنهان و تو پیدای من

او در یکی از مکتوباتش می‌نویسد: «اعتقاد من آنست که پیامبر هنوز زنده است و مردم این زمانه می‌توانند همچون صحابه در زمان او، از وی الهام بگیرند.»

عاشقان او ز خوبان خوبتر　　خوشتر و زیباتر و محبوبتر

دل ز عشق او توانا می‌شود　　خاک همدوش ثریا می‌شود

همدوش (صفت مرکب): همتراز؛ برابر.

ثریا: ر.ک. توضیح بیت ۴۱

خاک نجد از فیض او چالاک شد　　آمد اندر وجد و برافلاک شد

نجد (در اینجا): سرزمین حجاز

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

جسم خاک از عشق برافلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد

در دل مسلم مقام مصطفی است　　آبروی ما ز نام مصطفی است

مصرع اول: جای پیامبر در قلب مسلمانان است.

طور موجی از غبار خانه‌اش　　کعبه را بیت‌الحرام کاشانه‌اش

طور: طور سینا؛ کوهی در شبه جزیرهٔ سینا که موسی در آن به‌مناجات پرداخت و نور الهی را مشاهده کرد. در غزلی می‌گوید:

گرچه از طور کلیم است بیان واعظ
تاب آن جلوه به‌آئینه گفتارش نیست

کمتر از آنی ز اوقاتش ابد   کاسب افزایش از ذاتش ابد

کاسب: به‌دست آورنده؛ کسب کننده؛ یابنده.

مصرع اول: ابدیت در قیاس با زمان او کمتر از لحظه‌ئی است.

مصرع دوم: ابدیت از ذات وی افزایش می‌یابد.

بوریا ممنون خواب راحتش   تاج کسریٰ زیر پای امتش

بوریا: حصیر. در غزلی می‌گوید:

چون به‌کمال می‌رسد فقر، دلیل خسروی است
مسند کیقباد را در ته بوریا طلب

می‌گویند یکبار یکی از ثروتمندان بزرگ پنجابی، اقبال و عده‌ئی دیگر از قانونگذاران معروف را برای مشاوره درباره‌ی مسائل حقوقی به‌خانه خود که بسیار مجلل و مجهز بود دعوت کرد. در پایان شب اقبال را برای خوابیدن به‌اتاقی هدایت کردند که مجهز به‌وسایل عالی و نفیس از جمله رختخوابی بسیار نرم و گرانبها بود. در این هنگام از خاطرش گذشت که پیامبر روی یک بوریای کهنه می‌خوابید. از این مقایسه چشمش پرآب شد و نپذیرفت که روی آن رختخواب بخوابد.

در شبستان حراء خلوت گزید   قوم و آئین و حکومت آفرید ۱۸

حِراء: نام کوهی در یک فرسخی شمال مکه که پیامبر تا پیش از بعثت برای عبادت، بسیار بدانجا می‌رفت. نخستین وحی در غاز حراء بروی نازل شد.

ماند شبها چشم او محروم نـوم　　تا به‌تخت خسروی خوابید قـوم

نوم: خواب.

وقت هـیجا تـیغ او آهـن‌گداز　　دیـده او اشکـبار انـدر نـماز

هَیجا: جنگ؛ نبرد.

آهن‌گداز: آنچه آهن را ذوب کند.

۱۸۲ **در دعای نـصرت آمـین تـیغ او　　قـاطع نسـل سـلاطین تـیغ او**

مفهوم مصرع اول: وقتی از وی کمک خواسته می‌شد، شمشیرش آمین می‌گفت. به‌عبارت دیگر شمشیر او دعای مسلمانان را برای پیروزی مستجاب ساخت.

در جـهان آئـین نـو آغـاز کـرد　　مسـند اقـوام پـیشین در نـورد

مسند: فرشی گرانبها که فرمانروایان برآن جلوس می‌کردند.

درنوردیدن: درهم پیچیدن.

۱۸۴ **از کـلید دیـن، در دنـیا گشـاد　　هـمچو او بـطن اُم گـیتی نـزاد**

از: با. ر.ک: توضیح بیت ۱۰

۱۸۵ **در نگـاه او یکـی بـالا و پست　　با غلام خویش بریک خوان نشست**

مصرع اول: کهتر و مهتر را به‌یک چشم می‌نگریست.

اقـبال پـیامبر اسـلام را بـه‌لحاظ خـصایل بشـری الگـوئی کـامل مـی‌دانست. از هـمین رو سـعی مـی‌نمود تـا شکـافی را کـه مـیان مسلمانان و منبع الهامشان به‌وجود آمد از میان بردارد. در **جاویدنامه**

به‌صراحت می‌گوید که وضع نابسامان کنونی مسلمانان سر در این واقعیت دارد که آنان چنانکه باید محبت پیامبر را در سینه نمی‌پرورانند:

در دل او آتش سوزنده نیست
مصطفی در سینه او زنده نیست

به‌اعتقاد او اگر مسلمانان به‌روزگار رقت‌باری در افتاده‌اند به‌واسطه آنست که سنتهای وی را در زندگی مرعی نمی‌دارند و پیوند عاطفی‌شان با او سست شده است. از این روست که در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

شبی پیش خدا بگریستم زار
مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد، نمی‌دانی که این قوم
دلی دارند و محبوبی ندارند

(۹۶)

اقبال پاسخ این سوآل را در ***جاویدنامه*** می‌دهد:

در دل او آتش سوزنده نیست   مصطفی در سینه‌ی او زنده نیست

بنابراین اگر مسلمانان می‌خواهند عظمت گمشده‌ی خویش را باز یابند باید به‌طور جدی با عشق به‌پیامبر بیاغازند.

در مصافی پیش آن گردون سریر   دختر سردار طی آمد اسیر ۱۸

سریر: اورنگ؛ مسند

گردون سریر: پادشاه توانا؛ گردون رکاب؛ کسی که آسمان اورنگ اوست؛ بلند مرتبه.

سردار طی: حاتم طائی که به‌کرم معروف بود. طائی منسوب به‌قبیله

طی. ابن خلدون در کتاب *العبر* می‌نویسد «منازل ایشان در یمن بود اما... از یمن خارج شدند و به‌نجد و حجاز نزدیک بنی‌اسد فرود آمدند. آنگاه بر بنی‌اسد غالب آمدند... سپس در آغاز اسلام و هنگام فتوحات در اقطار دیگر پراکنده شدند.» (از *صبح الاعشی* ج ۱ ص ۳۲۰)

پای در زنجیر و، هم بی‌پرده بود   گردن از شرم و حیا خم کرده بود
۱۸۹ **دخترک را چون نبی بی‌پرده دید   چادر خود پیش روی او کشید**

ابیات اخیر اشاره به‌واقعه‌ئی دارد که سعدی در باب دوم ***بوستان*** به‌نظم درآورده است:

شنیدم که طی در زمان رسول
نکردند منشور ایمان قبول
فرستاد لشکر بشیر و نذیر
گرفتند از ایشان گروهی اسیر
بفرمود کشتن به‌شمشیر کین
که ناپاک بودند و ناپاک دین
زنی گفت: «من دختر حاتمم
بخواهید از این نامور حاکمم
کرم کن به‌جان من ای محترم
که مولای من بود زاهل کرم»
به‌فرمان پیغمبر نیک رای
گشادند زنجیرش از دست و پای
در آن قوم باقی نهادند تیغ
که رانند سیلاب خون بی‌دریغ

به‌زاری به‌شمشیرزن گفت زن:
«مرا نیز با جمله گردن بزن
مروت نبینم رهائی ز بند
به‌تنها و یارانم اندر کمند»
همی گفت و گریان براحوال طی
به‌سمع رسول آمد آواز وی
ببخشود آن قوم و دیگر عطا
که هرگز نکرد اصل گوهر خطا

ما از آن خاتون طی عریانتریم　　پیش اقوام جهان بی چادریم

خاتون: بانوی عالی نسب

روز محشر اعتبار ماست او　　در جهان هم پرده‌دار ماست او

پرده‌دار: دربان؛ رازدار؛ امین. در اینجا: حافظ؛ نگهبان.

لطف و قهر او سراپا رحمتی　　آن به‌یاران، این به‌اعدا رحمتی

اعداء (جمع عدو): دشمنان

آن که بر اعدا در رحمت گشاد　　مکه را پیغام لا تثریب داد

تثریب: سرزنش کردن؛ نکوهیدن.

مصرع دوم: اشاره است به‌آیه ۹۲ سوره یوسف «قالَ لاتَثریبَ عَلیکُم الیومَ یَغفِرُ اللهُ لکمْ و هُوَ اَرْحمُ الرّحمین» (گفت شما را سرزنشی نیست، امروز خدا شما را می‌آمرزد، او رحم‌کننده‌ترین رحم‌کنندگان است) که پیامبر پس از فتح مکه، به‌رغم صدماتی که از کفار این شهر دید، برای‌شان تلاوت کرد و آنان را مورد عفو قرار داد.

۱ **ما که از قـید وطـن بـیگانه‌ایـم   چون نگه نور دو چشمیم و یکیم**

اقبال همین مضمون را در جائی دیگر چنین بیان می‌دارد:

قلب ما از هند و روم و شـام نـیست
مـرز و بـوم او بـه‌جز اسـلام نـیست
دل بـه‌دست آور کـه در پـهنای دل
مـی‌شود گـم ایـن سـرای آب و گـل

اندیشه مذکور یادآور این بیت سعدی است:

این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطن شهری است کو را نـام نـیست

طبیعی است که در اینجا منظور اقبال از وطـن مـفهوم فـرهنگی آن نیست و توصیه نمی‌کند که اقوام مختلف از میراث فرهنگی و علائق تاریخی و سنتهای قومی خود دست بشویند زیرا خود او از پایه‌گذاران کشوری است که از اقوام مختلف و عقاید گوناگون شکل گرفته و همه تلاشش نیز این بوده که آنان را با هم متحد سازد و در یک محدوده جغرافیائی، هویت ملی ببخشد که بخشید، چندانکـه امـروزه بـرای پـاکسـتانیها حـفظ مـرزهای شـرقی از مـهمترین مسـائل است و دوستی‌شان با همسایه شمالی عمدتاً به‌واسطه همین مسـاله است. اکنون حفظ مرزها و اندیشیدن به‌آنها از دغدغه‌های اصلی حکومت اسلامی پاکستان است. اقبال در مثنوی **چه باید کرد** ابیاتی دارد تحت عنوان «اشکی چند بر افتراق هندیان» که سوگنامه‌ایست پـرضجه از وضع نابسامانی که بر آب و خاک و مردم وطنش می‌رود. گرچه او در سـروده‌های خـود بـرای هـمه مسـلمانان جـهان و اقـوام شـرق دل می‌سوزاند ولی ناله‌های او برای زادگاه و مردم وطنش حس و حـال دیگری دارد که به‌هیچ روی غیرطبیعی نمی‌نماید و جز این هم نباید

باشد. گویا «ملی‌گرائی» نیز چیزی بیش از این معنا نمی‌دهد. اقبال می‌نویسد: «ملی‌گرائی، بدان معنا که فردی به کشور خود عشق بورزد و حتی برای دفاع و حفظ آن جان خویش را هم فدا کند جزو ایمان مسلمانان است.» یعنی حب‌الوطن من الایمان. بنابراین اقبال وطن‌دوستی را نفی نمی‌کند بلکه به‌نوعی وطن ایمانی یا وحدت اسلامی اعتقاد دارد که مبتنی بر اخوت دینی و برداشته شدن مرزهای ظاهری جغرافیائی و سیاسی باشد. او خصم سازش‌ناپذیر مرامهای تعصب‌آمیز مبتنی بر نژاد و رنگ و کوته‌اندیشی‌های ناشی از ناسیونالیسم و میهن‌پرستی افراطی است و آنها را سدی در راه گسترش جهان‌بینی و تعالی بینش بشری می‌داند. به‌عقیده او وحدت نژادی یا جغرافیائی که صرفاً برحسب اتفاقات زمانی و مکانی پدید آمده‌اند، نمی‌توانند مبنای درستی برای انسجام ملی شوند. آنچه که یک ملت را با هم متحد می‌سازد، احساسات، جهان‌بینی، مقاصد و تلاشهای مشترک است، در کوششی است که آنان برای دستیابی به‌آرمانها و اهداف بزرگ به‌عمل می‌آورند.

۱۰ **از حجاز و چین و ایرانیم ما　　شبنم یک صبح خندانیم ما**
مست چشم ساقی بطحاستیم　　در جهان مثل می و میناستیم

بطحاء: محلی در نزدیکی مکه که نخلستانهایش معروف است. سعدی در وصف فاجعه هولناک مغولان می‌گوید:

دجله خوناب است از این پس گر نهد سر در نشیب
خاک نخلستان بطحاء را کند در خون عجین

اقبال در غزلی می‌گوید:

از حرف دلاویزش، اسرار حرم پیدا

دی کافرکی دیدم، در وادی بطحاء مست

ساقی بطحاء: کنایه از پیامبر.

مفهوم مصرع دوم: رابطه ما با پیامبر مثل می و میناست. به‌عبارت دیگر پیامبر در قلب ماست.

امتیازات نسب را پـاک سـوخت   آتش او این خس و خاشاک سوخت

این خس و خاشاک: این اندیشه بی‌مقدار

چون گل صد برگ، ما را بو یکی است   اوست جان این نظام و او یکی است

این نظام (در اینجا): دنیای اسلام.

ســر مکـــنون دل او مـا بُـدیم   نعره بی‌باکـانه زد افشـا شـدیم

مکنون: پنهان داشته شده. در همین مثنوی می‌گوید:

در دل حـق سـر مکـنونیم مـا

وارث مـــوسی و هــارونیم مـا

(بیت ۸۲۳)

شور عشقش در نـی خـاموش مـن   می‌تپد صد نغمه در آغوش مـن

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

آتش عشـق است کـاندر نـی فـتاد

جوشش عشق است کاندر می فـتاد

من چه گویم از تولایش که چـیست   خشک چوبی در فراق او گریست

تولّا: دوستی، محبت. مقابل تبرّا
مصرع دوم: اشاره دارد به‌اُستن حنانه؛ ستونی چوبی که پیامبر به‌آن تکیه می‌داد و خطبه می‌خواند، ولی بعد که منبر مقرر شد و پیامبر از منبر استفاده کرد، آن ستون از فراق او نالید. مولوی این حکایت را در دفتر اول مثنوی به‌نظم آورده است:

استن حنانه از هجر رسول
نـاله مـی‌زد همچو ارباب عقول
در میان مجلس وعظ، آنچنان
کز وی آگه گشت، هم پیر و جوان
در تحیر مانده اصحاب رسول
کز چه می‌نالد ستون با عرض و طول
گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون
گفت جانم از فراقت گشت خون

(۲۱۱۳ـ۱۶)

هستی مسلم تجلی‌گاه او　　طورها بالد ز گرد راه او ۲۰۲
پیکرم را آفرید آئینه‌اش　　صبح من از آفتاب سینه‌اش
آفتاب سینه: کنایه از قرآن.

در تپید دم به‌دم آرام من　　گرم‌تر از صبح محشر شام من
تپید (تپیدن): بی‌قرار بودن؛ التهاب داشتن.
مصرع اول: آرامش من در این است که پیوسته در تب و تاب باشم. به‌عبارت دیگر «موجیم که آسودگی ما عدم ماست».
مصرع دوم: گفته‌اند که در قیامت خورشید از غرب طلوع می‌کند

ابـر آذار است و مـن بسـتان او تـاک مـن نـمناک از بـاران او

آذار: ششمین ماه از ماههای سریانی؛ ماه اول بهار

چشـم در کشت مـحبت کـاشتم از تـماشا حـاصلی بـرداشـتم

تماشا: دیدن و نگریستن که درآمدی است برشناخت فطرت. انسان به‌خلاف حیوان ناظر و تماشاگری است که از نگریستن در مخلوقات، معرفت کسب می‌کند. در غزلی می‌گوید:

پرده از چهره برافکن که چو خورشید سحر
بهر دیدار تو، لبـریز نگـاه آمـده‌ایـم

و در غزلی دیگر:

خیال من به‌تماشای آسـمان بـوده است
به‌دوش ماه و به‌آغوش کهکشان بوده است

مفهوم بیت: با نگاهی که ناشی از عشق بود. با نگاهی شهودی به‌رؤیت پیامبر نائل آمدم.

«خاک یثرب از دو عالم خوشتر است ای خنک شهری که آنجا دلبر است»

یثرب: نام اصلی شهر مدینه. دومین شهر اسلامی از جهت عظمت و تقدس. مدفن پیامبر اسلام. اقبال در طول حیاتش اشـتیاق فـراوانـی به‌زیارت مرقد پیامبر و دیدار از ایران داشت ولی مشکلات و مسائل کشورش او را از این سفرها باز می‌داشت. از این رو شعله این اشتیاق و خیال این وصال پیوسته در سروده‌هایش به‌خصوص در ***ارمغان حجاز*** زبانه می‌کشید. اقبال این مجموعه را که شامل دوبیتی‌های اوست در اوان کهولت، زمانی که بیمار و بستری بود، سرود. او خود را در عالم خیال مسافری می‌بیند در راه مدینه و کعبه، و دوبیتی‌هائی پرسوز و

گداز می‌سراید که بی‌شباهت به‌سروده‌های باباطاهر نیست با این تفاوت که اندیشه پربار سیاسی و اجتماعی و فلسفی خود را در این قالب می‌ریزد:

به‌این پیری ره یثرب روانه
نواخوان از سرور عاشقانه
چو آن مرغی که در صحرا سر شام
گشاید پر به‌فکر آشیانه

۲۰۸ **کشته‌ی انداز ملا جامی‌ام   نظم و نثر او علاج خامی‌ام**

انداز: شیوه؛ روش. ر.ک: توضیح بیت ۶۹

عبدالرحمان جامی (۸۰۸ - ۸۱۷ هـ. ق.) از شاعران و اندیشمندان مورد توجه اقبال بوده است:

گهی شعر «عراقی» را بخوانم
گهی «جامی» زند آتش به‌جانم

اقبال سه غزل در استقبال از جامی سروده و در دو مورد نیز از او تضمین کرده است. ر.ک: *می باقی*، فهرست نامها ذیل «جامی».

۲۰۹ **شعر لبریز معانی گفته است   در ثنای خواجه گوهر سفته است**

خواجه: پیامبر

۲۱ **«نسخه‌ی کونین را دیباچه اوست**
جمله عالم بندگان و خواجه اوست»

نسخه کونین: کتاب دو عالم

کیفیت‌ها خیزد از صهبای عشق　　هست هم تقلید از اسمای عشق

مصرع دوم: یکی از نامهای عشق اطاعت و پیروی است.

کـــامل بســطام در تــقلید فــرد　　اجتناب از خوردن خــربوزه کـرد

مصرع اول: بایزید بسطامی در اطاعت و پیروی منحصر به‌فرد بود.

مصرع دوم: در احوال بایزید گفته‌اند کـه خـربوزه نـمی‌خورد، چـون مطمئن نبود که پیامبر از این میوه خورده باشد.

بایزید از عرفای مورد توجه اقبال بوده است. او در چند مورد از بینش روحانی این عارف یاد می‌کند و آن را به‌عنوان یکی از الگوهای انسان آرمانی خود مطرح می‌سازد. در **چه باید کرد** می‌گوید:

تـــیغ ایـــوبی، نگـــاه بـــایزید
گـــنجهای هـــردو عـــالم را کـلید

(۳۷۵)

۳ **عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار　　تا کمند تو شـود یـزدان شکـار**

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

بـه‌زیر کـنگرهٔ کـبریاش مـردانــند
فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گـیر

اقبال از این تعابیر مولوی که حکایت از عظمت مقام انسان دارد در موارد بسیار سود جسته است. در **پیام مشرق** می‌گوید:

گفت رومی ای سخن را جـان نگـار
تو ملک صیداستـی و یـزدان شکـار

در غزلی می‌گوید:

در دشت جنون من، جبریل، زبون صیدی
یزدان به‌کمند آور، ای همت مردانه

اینکه هدف انسان با ایمان باید خداجوئی باشد حرف تازه‌ئی نیست، ولی اقبال توصیه می‌کند که فرد پیش از آنکه به‌جستجوی خدا برآید باید خود را بجوید و با پیروی از پیامبر، خودی را در خویشتن محکم سازد، زیرا «خدا خودش در پی یافتن انسان کامل است»

اندکی اندر حرای دل نشین　　ترک خود کن سوی حق هجرت گزین
۲۱ **محکم از حق شو، سوی خود گام زن　　لات و عزّای هوس را سرشکن**

محکم شو: قدرت پیدا کن

لات: ربة‌النوعی بود که یکی از طوایف قریش به‌نام ثقیف آن را می‌پرستید و بعد از عزّی بزرگترین بت به‌شمار می‌رفت. پس از آنکه ثقیفی‌ها به‌اسلام گرویدند؛ این بت به‌فرمان پیامبر به‌دست ابوسفیان‌بن حرب و مغیرة‌بن شعبه منهدم شد و در محل آن بتخانه، مسجد طائف بنا گردید. در غزلی می‌گوید:

گفتمش در دل من لات و منات است بسی
گفت این بتکده را زیر و زبر باید کرد

در *گلشن راز جدید* (بیت ۸۷) می‌گوید:

حور او از حور جنت خوشتر است
منکر لات و مناتش کافر است

در *چه باید کرد* (بیت ۱۲۶) می‌گوید:

ریز ریز از ضرب او لات و منات
در جهات، آزاد از بند جهات

۲۱ **لشکری پیدا کن از سلطان عشق　　جلوه‌گر شو بر سر فاران عشق**

سلطان (در اینجا): قدرت؛ قوت.

پیدا کن (در اینجا): فراهم آور.

در نخستین بیت **چه باید کرد** می‌گوید:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق

که در حرم خطری از بغاوت خرد است

فاران: نام کوهی در نزدیکی مکه و نیز بیابانی که مطابق روایات تورات، ابراهیم و اسحاق در برخی از سفرهای خود در آن غربت اختیار کردند. همچنین وقتی که هاجر از نزد ابراهیم رانده شد در این دشت ساکن گردید. در غزلی می‌گوید:

سیناست که فاران است، یارب چه مقام است این

هر ذره خاک من چشمی است تماشا مست

۲ **تا خدای کعبه بنوازد تو را**

شرح انّی جاعِلٌ سازد تو را

خدای کعبه: صاحب و خداوندگار کعبه؛ خدای اسلام.

شرح سازد: تفسیر کند؛ توضیح دهد.

انّی جاعلٌ: اشاره است به‌آیه ۲۹ سوره بقره «وَ اذا قالَ ربُّکَ للملائکةِ انّی جاعِلٌ فی‌الْارضِ خلیفةً قالوا اَتَجعَلُ فیها مَنْ یُفسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ و نحنُ نُسَبِّحُ بحمدِکَ و نُقَدِّسُ لَکَ قالَ انّی اَعْلَمُ ما لاتعلَمون» (و چون پروردگارت به‌فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی پدید می‌کنم. گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌کنی که تباهی کند و خونها بریزد، و ما تو را به‌پاکی می‌ستائیم و تو را تقدیس گویانیم. گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید) ترجمه شادروان ابوالقاسم پاینده.

اقبال در ***بازسازی اندیشه*** نیز ضمن ذکر این آیه می‌گوید «قرآن با بیان ساده و موثر خود فردیت و بی‌مانندی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد و در مورد سرنوشت او به‌عنوان واحدی از زندگی نظری صریح و قطعی دارد. نظر قرآن در مورد انسان مبین فردیت بی‌مانند اوست.»

ابیات اخیر را مقایسه کنید با این چند بیت معروف حافظ:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب‌خبر شوی
تا راه‌رو نباشی کی راهبر شوی
دست از مس وجود، چو مردان ره بشوی
تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
گر نور عشق حق به‌دل و جانت اوفتد
بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی
یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر
کز آب هفت بحر به‌یک موی تر شوی
از پای تا سرت همه نور خدا شود
در راه ذوالجلال چو، بی‌پا و سر شوی
وجه خدا اگر شودت منظر نظر
زین پس شکی نماند که صاحب‌نظر شوی

۴

در بیان اینکه خودی از سوآل ضعیف می‌گردد

اقبال به‌کرات براین نکته تاکید کرده است که سوآل (در اصطلاح‌شناسی او یعنی تقلید برده‌وار از افکار و فرهنگ دیگران) سبب می‌شود تا فردیت یا «خود» آدمی سست و ضعیف شود و چنانچه افراد یک جامعه اعتماد به‌نفس را در خویشتن پرورش ندهند و توانائی‌های درون خود را عیان نسازند، نیروهای باطنی‌شان مکتوم و بلااستفاده می‌ماند:

ای فراهم کرده از شیران خراج　　گشته‌ئی روبه مزاج از احتیاج

قیاس کنید با این بیت معروف مولوی:

آنچه شیران را کند رو به‌مزاج

احتیاج است، احتیاج است، احتیاج

۲۱ **خستگی‌های تو از ناداری است　　اصل درد تو همین بیماری است**

خستگی (در اینجا): ناتوانی؛ ضعف

ناداری: تنگدستی؛ نیازمندی؛ مستمندی

۲۲ **می‌رباید رفعت از فکر بلند　　می‌کُشد شمع خیال ارجمند**

رفعت: والائی؛ بلندپایگی.

خیال (در اینجا): اندیشه. ر.ک: توضیح بیت ۱۵۲
مفهوم بیت: مستمندی مرضی است که والائی را از افکار بلند می‌دزدد و شمع اندیشه‌های باارزش را خاموش می‌سازد.

از خم هستی می گلفام گیر　　نقد خود از کیسه‌ی ایام گیر
خود فرو آ از شتر مثل عمر　　الحذر از منت غیرالحذر

می‌گویند یکبار که خلیفه دوم سوار بر شتر بود تازیانه‌اش برزمین افتاد و چون اطرافیانش خواستند آن را از زمین بردارند و به‌او بدهند، ممانعت کرد و خود از شتر فرود آمد و آن را برداشت تا از کسی منت نبرد.

۲۲ **تا به‌کی در یوزه منصب کنی　　صورت طفلان زنی مرکب کنی**

منصب (در اینجا): بزرگی
صورت: مثل؛ مانند. در غزلی می‌گوید:

به‌هر نفس که برآری، جهان دگرگون کن
درین رباط کهن صورت زمانه گذر

و در ابیاتی دیگر:

عشق ناپید و خرد می‌گزدش صورت مار
گرچه در کاسه‌ی زر لعل روانی دارد

*

دلی کو از تب و تاب تمنا آشنا گردد
زند برشعله خود را صورت پروانه پی‌درپی

*

تو بر نخل کلیمی، بی‌محابا شعله می‌ریزی

تو بر شمع یتیمی، صورت پروانه می‌آئی

در همین مثنوی (بیت ۲۵۶) می‌گوید:

صورت برقی که بر کهسار ریخت

شیخ، سیلِ آتش از گفتار ریخت

مفهوم بیت: تا چند می‌خواهی عزت و بزرگی راگدائی کنی و همچون کودکان که خود را گول می‌زنند و با نی اسب می‌سازند و برآن سوار می‌شوند، برمسندی متزلزل تکیه بزنی، یا به‌عبارت دیگر به‌دروغ خود را بزرگ بشماری.

فطرتی کو بر فلک بندد نظر   پست می‌گردد ز احسان دگر ۲

نظر بستن بر چیزی: به‌چیزی خیره شدن؛ در چیزی نگریستن؛ چشم دوختن به‌چیزی.

دست چون حلقه فتراک براو تنگ شود

چشم شوخ تو به‌صیدی که نظر می‌بندد

«صائب»

از سوآل افلاس گردد خوارتر   از گدائی گدیه‌گر نادارتر ۲

افلاس: ناداری؛ تنگدستی

گدیه (به کسرگاف): گدائی؛ گدائی کردن. در **رموز بی‌خودی** می‌گوید:

کشت خود از دست خود ویران مکن

از سحابش گدیه باران مکن

در غزلی می‌گوید:

من ز تنک مایگان، گدیه نکردم سجود
قاهر بی‌دوزخم، داور بی‌محشرم

گدیه‌گر: گدا؛ گداگر. در غزلی می‌گوید:

به‌چشم اهل نظر از سکندر افزون است
گداگری که مآل سکندری داند

۲۲ **از سوآل آشفته اجزای خودی   بی‌تجلی نخل سینای خودی**

نخل سینا: ر.ک: شرح بیت ۹۱

مفهوم بیت: گدائی یکپارچگی را از خود می‌گیرد، آن را متلاشی می‌سازد، حرمت الهی‌اش را زایل می‌سازد و فروغ ایزدی را از درخت وجودش می‌زداید.

گدائی در اصطلاح اقبال به‌هر نوع موفقیت بدون کوشش اطلاق می‌شود. به‌عقیده او استفاده از دستاوردهای دیگران نیز نوعی گدائی است.

۲۲ **مشت خاک خویش را از هم مپاش   مثل مه رزق خود از پهلو تراش**

مشت خاک: کنایه از وجود. ر.ک: شرح بیت ۶

مصرع دوم: از بدر به‌هلال رفتن ماه تشبیه شده است به‌رزق از پهلوی خود خوردن. اقبال در بسیاری از سروده‌هایش من جمله غزل زیر همین مفهوم را با بیانهای متفاوت القاء می‌کند:

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست
تجلی دگری در خور تقاضا نیست

او بی‌نیازی و استغناء را براساس تجربه‌ئی که خود داشته بدینگونه وصف می‌کند:

نکــردم از کسـی دریـوزه چشـم
جهان را جز به‌چشم خود ندیدم

اقبال با تأمل در احوال اجتماعی شـرقیان و بـه‌خصوص مسـلمانان به‌این نتیجه رسید که تقلید کورکورانه آنان از غربیان سبب شده تا از پیشرفت و خلاقیت باز مانند، از هـمین رو در شـعری اردو خـطاب به‌فرزندش جاوید، به‌عنوان نماینده نسلی که سر بر می‌آورد، می‌گوید:

مـنت شـیشه‌گران فـرنگ را نکش
از خاک هند خودت مینا و جام سفالین بساز

او همین اندیشه را در مثنوی **چه باید کرد** (بیت ۴۶۳) به‌نحوی دیگر بیان می‌دارد:

آنچه از خاک تو رست ای مرد حـرّ
آن فـروش و آن بـپوش و آن بـخور

و در غزلی نزدیک به‌همین مضمون می‌گوید:

مذهب زنده‌دلان خاک پریشانی نـیست
از همین خاک جهان دگری ساختن است

و در غزلی دیگر راجع به‌خود می‌گوید:

خواجهٔ من نگاهدار، آبروی گدای خویش
آنکه ز جوی دیگران پر نکند پیاله را

۲۲۸ **گرچه باشی تنگ روز و تنگ بـخت در ره ســیل بـلا افکـنده رخت**

تنگ‌بخت: تهی‌دست؛ بی‌نصیب

رخت افکندن: کنایه از قرار گرفتن و اقامت کردن؛ مقیم شدن.

من که در هیچ مقامی نزدم خیمه انس
پیش تو رخت بیفکندم و دل بـنهادم

«سعدی»

رزق خویش از نعمت دیگر مجو　　موج آب از چشمه خاور مجو ۲

چشمه خاور: چشمه خورشید. حافظ:

به‌هواداری او ذره صفت، رقص‌کنان
تا لب چشمه خورشید درخشان بروم

مفهوم بیت: ر.ک. توضیح بیت ۲۲۷

تا نباشی پیش پیغمبر خجل　　روز فردائی که باشد جان گسل ۲

روز فردا: قیامت

جان گسل (در اینجا): هول‌انگیز

ماه را روزی رسد از خوان مهر　　داغ بر دل دارد از احسان مهر

احسان: بخشش و تفقد.

همت از حق خواه و با گردون ستیز　　آبروی ملت بیضا مریز

همت (در اینجا): دلیری؛ شجاعت؛ قدرت

گردون (در اینجا): تقدیر؛ بخت و اقبال

ملت بیضاء: ر.ک: توضیح بیت ۸۱

مصرع دوم: آبروی اسلام را نبر.

یکی از ویژگیهای شعر اقبال این است که خواننده را به‌کوشش و تلاش و ستیز و مبارزه سوق می‌دهد. او با زمانه ساختن را «حدیث بی‌خبران» می‌داند و توصیه می‌کند که با تقدیر و بخت و زمانه ناساز باید مبارزه کرد:

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز
زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

۲۲ **آنکه خاشاک بتان از کعبه رُفت   مرد کاسب را حبیب‌الله گفت**

کاسب: کسی که برای امرار معاش زحمت کشد.
بیت مذکور اشاره دارد به‌حدیث نبوی الکاسب حبیب‌الله.

در توکل از سبب غافل مشو
رمز الکاسب حبیب‌الله شنو

«مولوی»

۲۲ **وای بر منّت‌پذیر خوان غیر   گردنش خم گشته‌ی احسان غیر**

اقبال این مضمون را به‌صورتهای مختلف بیان داشته است. در **پیام مشرق** می‌گوید:

اگر آگاهی از کیف و کم خویش
یمی تعمیر کن از شبنم خویش
دلا دریوزه مهتاب تا کی
شب خود را برافروز از دم خویش

در شعری به‌اردو می‌گوید:
تاکی می‌خواهی مثل کلیم در طور دریوزگی کنی ـ شعله‌ی سینا را از خاک خودت عیان کن.

۲۲ **خویش را از برق لطف غیر سوخت   با پشیزی مایه غیرت فروخت**

مایه (در اینجا): ثروت، دارائی

ای خنک، آن تشنه کاندر آفتاب   می نخواهد از خضِر یک جام آب

خضر: پیامبری که به‌چشمه حیات دست یافت و بنا به‌روایات اسلامی عمر جاوید دارد. این کلمه به‌سه صورت Xezr، Xazer و

Xozr تلفظ می‌شود. اقبال معمولاً به‌صورت دوم بکار می‌برد. در رموز ***بی‌خودی*** می‌گوید:

مـــی‌چکد آب خـضِر از تـاک او
مــرهم زخــم مســیحا خـاک او

در ***پیام مشرق*** می‌گوید:

سکندر با خضِر خوش نکته‌ئی گفت
شریک سوز و ساز بحر و بر شو

در همین مثنوی (بیت ۳۵۲) می‌گوید:

خضر و در ظلمات او آب حیات
زنـده‌تر از آب چشـمش کـائنات

برای توضیح بیشتر ر.ک: بیت ۱۳۹

ترجبین از خـجلت سـائل نشـد　　شکل آدم ماند و مشت گل نشد ۲۱

سائل (در اینجا): گدائی.

مصرع اول: بر پیشانی‌اش از شرم گدائی عرق ننشست

مصرع دوم: آدمیت خویش را حفظ کرد و تبدیل به‌مشتی گل نشد

زیر گـردون آن جـوان ارجـمند　　مــی‌رود مـثل صـنوبر سـربلند

در تهی دسـتی شـود خـود دارتـر　　بخت او خـوابـید و او بـیدارتـر

قـلزم زنـبیل، سـیل آتش است　　گر ز دست خود رسد شبنم خوش است ۲۱

زنبیل: کنایه از کاسه گدائی

مفهوم بیت: سرمایه‌ئی که از راه گدائی به‌دست آمده باشد حتی اگر دریا هم باشد مثل سیل آتش است، حال آنکه دارائی به‌دست آمده از تلاش خویشتن، حتی به‌اندازه قطره شبنم، دلپذیر و شیرین است.

اقبال از تضاد میان قلزم و شبنم بسیار استفاده کرده است. در همین مثنوی می‌گوید:

قطره از سیلاب من بیگانه به
قلزم از آشوب او دیوانه به
(بیت ۲۷)

خاک را اوج ثریا می‌دهد
قطره را پهنای دریا می‌دهد
(بیت ۴۱)

قلزم یاران چو شبنم بی‌خروش
شبنم من مثل یم توفان به‌دوش
(بیت ۲۰)

۲۴۱ **چون حباب از غیرت مردانه باش**
هم به‌بحر اندر نگون پیمانه باش

مفهوم بیت: انسانی باغیرت باش، مثل حباب در دریاکه در میان آنهمه آب (= تنعم) جامش واژگون است.

۵

در بیان اینکه چون خودی از عشق و محبت محکم می‌گردد قوای ظاهره و مخفیه نظام عالم را مسخر می‌سازد

از محبت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده عالم شود

به‌عقیده اقبال عشق الهی در تحکیم فردیت که هدف زندگی است نقش بزرگی ایفا می‌کند. این عشق سبب تمرکز و فزونی نیروهای باطنی افراد بزرگ می‌شود و اهداف آنان را با مقاصد الهی همانند می‌سازد. عشق منشی استوار به‌انسان می‌بخشد، او را به‌کمال می‌رساند، نایب خدا می‌سازد و فرمانروای عالم می‌کند. اقبال همین مفهوم را در ابیات ۲۲۷ و ۲۲۸ این مثنوی به‌طرز دیگری بیان داشته:

نقطه نوری که نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر
زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر

۲۴۳ **پیر گردون کز کواکب نقش بست غنچه‌ها از شاخسار او شکست**

پیر گردون: فلک پیر
شاخسار او: شاخسار خودی
شکست (در اینجا): چید؛ کند.

پنجه‌ی او، پنجه‌ی حق مـی‌شود ماه از انگشت او شـق مـی‌شود

مفهوم بیت: دستش تبدیل به یدالله می‌شود و ماه را با انگشت خود می‌شکافد (اشاره است به‌معجزه شق‌القمر که اقبال در چند مورد از آن یاد می‌کند) در ***جاویدنامه*** می‌گوید:

عشق با نـان جـوین خـیبر گشـاد
عشق در انـدام مـه چـاکـی نـهاد

۲ **در خصومات جهان گـردد حکـم تـــابع فــرمان او دارا و جـــم**

خصومات (جمع خصومت): دشمنی‌ها؛ منازعات
حَکَم: داور؛ کسی که برای رفع اختلاف انتخاب شود.
دارا: داریوش کبیر پسر ویشتاسپ هخامنشی. اقبال معمولاً از نام او و جمشید برای بیان نهایت شوکت و عظمت مادی استفاده می‌کند. در غزلی می‌گوید:

صدره به‌فلک برشد، صدره به‌زمین درشد
خاقانی و فغفوری، جمشیدی و دارائی

و در ابیاتی دیگر:

آن فقر که بی‌تیغی، صد کشور دل گـیرد
از شوکت دارا به، از فر فـریدون بـه

۲ **با تـو مـی‌گویم حـدیث بـوعلی در ســواد هــند نـام او جـلی**

بوعلی: شیخ شرف‌الدین پانیپاتی معروف به‌بوعلی قلندر از شاعران و اولیاء بزرگ هند که به‌سال ۷۲۴ هجری (۱۳۲۵ میلادی) درگذشت.
سواد: (در اینجا): سرزمین.

آن نـــوا پــیرای گــلزار کــهن گفت با مـا از گـل رعـنا سـخن

نوا پیرا: نواپرداز؛ نغمه‌پرداز.

رعنا: زیبا و قشنگ. گل رعنا: کنایه از پیامبر.

مثنوی ***قلندر*** بوعلی با این ابیات آغاز می‌شود:

مــــرحـــبا ای بـلبل بـاغ کـهن
ازگــل رعــنا بگـو بـا مـا سـخن
مــــرحـــبا از قـاصد طـیار مـا
مــی‌دهی هـردم خـبر از یـار مـا

۲۴ **خـطه‌ی ایـن جـنت آتش نـژاد از هــوای دامـنش مـینو سـواد**

جنت آتش‌نژاد: کنایه از سرزمین هند.

از هوای دامنش: از نسیم دامن آن گل رعنا

مفهوم بیت: نسـیم دامـنش ایـن سـرزمین خـرم و تـفتیده را بـهشت ساخت.

کوچکْ ابدالش سوی بـازار رفت از شـراب بـوعلی سـرشار رفت

کوچک ابدال (اضافه مقلوب): ابـدال کـوچک: مـرید جـوان؛ مـرید خردسال؛ مرید.

ابدال: جمع بَدَل و بدیل؛ عده‌ئی معلوم از صلحاء و خاصان خدا که گویند هیچگاه زمین از آنان خالی نباشد و جهان بدیشان برپاست و آنگاه که یکی از آنان بمیرد خدا دیگری را به‌جای او برانگیزد تـا آن تعداد که به‌قولی هفت و به‌قولی هفتاد است همواره کامل ماند.

شراب بوعلی: کنایه از سخنان بوعلی

۲۵ **عامل آن شهر می‌آمد سوار   همرکاب او غلام و چوبدار**

عامل (در اینجا): حاکم

چوبدار: خادم سلاطین و وزراء که چوبهای زرین و سیمین به‌دست می‌گرفتند؛ چوبکی؛ گرز بردار. منوچهری:

قیصر شرابدارت و چیپال چوبدار

خاقان رکابدارت و فغفور پرده‌دار

مصرع دوم: غلام و چوبدارش در التزام رکاب وی بودند.

۲۵ **پیشرو زد بانگ ای ناهوشمند   بر جلوداران عامل ره مبند**

پیشرو: جلودار؛ آنکه سواره یا پیاده جلوی مرکوب ارباب حرکت کند.

رفت آن دوریش، سرافکنده پیش   غوطه زن اندریم افکار خویش

چوبدار از جام استکبار مست   برسر درویش چوب خود شکست

از ره عامل، فقیر آزرده رفت   دلگران و ناخوش و افسرده رفت

دلگران: رنجیده؛ آزرده.

۲۵ **در حضور بوعلی فریاد کرد   اشک از زندان چشم آزاد کرد**

فریاد کردن: فریاد خواستن؛ استغاثه؛ دادخواستن؛ شکایت کردن.

صورت برقی که برکهسار ریخت   شیخ، سیلِ آتش از گفتار ریخت

صورت: مثل؛ مانند. برای توضیح بیشتر ر.ک: بیت ۲۲۳

از رگ جان آتش دیگر گشود   با دبیر خویش ارشادی نمود

رگ جان: شاهرگ. در اینجا: ضمیر؛ سویدای دل.

آتش دیگر: آتشی شگرف. قیاس کنید با این بیت از منوچهری:

ای گشته دلم بی‌تو چو آتشگاهی
وز هر رگ جان من به‌آتش راهی

با (در اینجا): به. اقبال در بسیاری موارد حرف «با» را به‌جای «به» استعمال نموده. در همین مثنوی (بیت ۲۶۰) می‌گوید:

بازگیر این عامل بدگوهری
ورنه بخشم ملک تو با دیگری

دبیر: کاتب؛ منشی.
ارشاد نمود (در اینجا): دستور داد.

۲۵۸ **خامه را برگیر و فرمانی نویس   از فقیری سوی سلطانی نویس**
فرمان (در اینجا): نامه. ر.ک: بیت ۲۶۱

بنده‌ام را عاملت برسر زده است   برمتاع جان خود اخگر زده است
مفهوم بیت: حاکمت سر خدمتکارم را شکست، او با این کارش آتش به‌کالای وجودش انداخته.

۲۶۰ **بازگیر این عامل بدگوهری   ورنه بخشم ملک تو با دیگری**
بازگرفتن (در اینجا): بازداشت کردن؛ توقیف کردن؛ حبس کردن. «ایشان را هردو بازگرفتند و سراهاشان غارت کردند.» (***تاریخ سیستان***)
بدگوهر: بدذات
مُلک: پادشاهی؛ کشور؛ مملکت.

نامه‌ی آن بنده‌ی حق دستگاه   لرزه‌ها انداخت در اندام شاه

بنده حق دستگاه: بنده‌ئی که نیروی الهی یافته.

پـــیکرش ســـرمایه آلام گشت　　زرد مـــثل آفـــتاب شـام گشت

سرمایه (در اینجا): انباشته از؛ آکنده از.

۲۶ **بهر عـامل حـلقه زنـجیر جست　　از قلندر عفو این تـقصیر جست**

حلقه زنجیر: دستبند

خسرو شیرین زبان، رنگین بیان　　نغمه‌هایش از ضـمیر کـن فکـان

خسرو: امیر خسرو دهلوی (۷۲۵ ـ ۶۵۱ ق.) از شعرای مورد علاقه اقبال که بیست و سه غزل او در استقبال از سروده‌های این شاعر و موسیقی‌دان است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ***می باقی***، فهرست نامها، ذیل امیرخسرو).

کن فکان: اشاره به‌آیه ۸۲ سوره یاسین: «اِذا ارادَ شیاً ان یقول له کـن فیکون» (چون خواهد خدا که برگزارد کاری، همی گوید آن را بباش، پس بباشد آن).

از ضمیر کن فکان: از قلب هستی.

۲ **فطرتش روشن، مـثال مـاهتاب　　گشت از بـهر سـفارت انـتخاب**

فطرت (در اینجا): قریحه

مصرع دوم: به‌عنوان سفیر پادشاه انتخاب شد.

چنگ را پیش قلندر چون نواخت　　از نوائی شیشه‌ی جانش گداخت

مفهوم بیت: وقتی به‌حضور بـوعلی رسـید و چـنگ نـواخت، نـوای

چنگش شیشه‌ی جان او را ذوب کرد؛ به‌عبارت دیگر وجودش را به‌آتش کشید.

۲۶ **شوکتی کو پخته چون کهسار بود قیمت یک نغمه‌ی گفتار بود**

پخته: استوار؛ محکم

نیشتر برقلب درویشان مزن
خویش را در آتش سوزان مزن

۶

حکایت درین معنی که مساله نفی خودی از مخترعات
اقوام مغلوبهٔ بنی نوع انسان است که به‌این طریقِ مخفی،
اخلاق اقوام غالبه را ضعیف می‌سازند.

آن شنیدستی که در عهد قدیم　　گوسفندان در علفزاری مقیم
۲۷ **از وفور کاه، نسل‌افزا بدند　　فارغ از اندیشه‌ی اعدا بدند**
آخر از ناسازی تقدیر، میش　　گشت از تیر بلائی سینه ریش

مفهوم بیت: سرانجام گوسفندان از بخت بد گرفتار تیر بلا شدند.

شیرها از بیشه سر بیرون زدند　　بر علفزار بزان شبخون زدند
جذب و استیلا، شعار قوت است　　فتح، راز آشکار قوت است

جذب (در اینجا): تصرف کردن؛ تسخیر کردن.
شعار: علامت؛ نشانه.
بیت اخیر در تائید نظریه تنازع بقاء است.

شیر نر کوس شهنشاهی نواخت　　میش را از حریت محروم ساخت

کوس شاهنشاهی نواختن: دم از حاکمیت و استیلاء زدن
در این بیت و دیگر ابیات شیر و میش به‌مفهوم جمع به‌کار برده شده است.

۲۷ **بسکه از شیران نیاید جز شکـار　　سرخ شد از خون میش آن مـرغزار**

بسکه (در اینجا): از آنجا که؛ با توجه به‌اینکه.

گـوسفندی زیـرکی فـهمیده‌ئی　　کهنه سالی گرگ باران دیـده‌ئی

زیرکی: حرف (ی) در آخر این کلمه یاء وحدت است که استفاده از آن به‌این صورت در فارسی معمول نیست. این مصرع باید به‌این صورت می‌بود: گوسفند زیرکِ فهمیده‌ئی.

فهمیده (در اینجا): زیرک و باهوش.

گرگ باران دیده: سرد و گرم روزگار چشیده. این اصطلاح را در فارسی از راه طعنه و برای مذمت به‌کـار مـی‌برند کـه مـبین زیـرکی آمـیخته به‌نیرنگ است.

تنگدل از روزگـار قـوم خـویش　　از ستمهای هژبران سـینه ریش

روزگار (در اینجا): سرنوشت؛ طالع.

دیدار شد میسر و بوس و کـنار هـم
از بخت شکر دارم و از روزگـار هـم
زاهد برو که طالع اگر طـالع مـنست
جامم به‌دست باشد و زلف نگار هم

«حافظ»

۲۹ **شکوه‌ها از گـردش تـقدیر کـرد　　کار خود را محکم از تدبیر کـرد**
بهر حـفظ خـویش مـرد نـاتوان　　حـیله‌ها جـوید ز عـقل کـاردان
در غــلامی از پـی دفـع ضـرر　　قــوت تــدبیر گــردد تــیزتر
پخته چون گردد، جـنون انـتقام　　فتنه‌انـدیشی کـند عـقل غـلام

فتنه (در اینجا): شورش.
پخته گشتن: به کمال رسیدن؛ به‌نهایت رسیدن.

گفت با خود عقده‌ی ما مشکل است   قلزم غمهای ما بی‌ساحل است
عقده (در اینجا): مسأله و امر مشکل.
قلزم: ر. ک: بیت ۲۰

میش نتواند به‌زور از شیر رست   سیم ساعد، ما و او پولاد دست
سیم ساعد (اضافه مغلوب): ساعد سیمین. در اینجا به‌معنای ساعد ظریف به‌کار رفته. قیاس کنید با این بیت از سعدی:

هرکه با پولاد بازو پنجه کرد
ساعد سیمین خود را رنجه کرد

نیست ممکن کز کمال وعظ و پند   خوی گرگی آفریند گوسفند
شیر نر را میش کردن، ممکن است   غافلش از خویش کردن ممکن است
صاحب آوازه‌ی الهام گشت   واعظ شیران خون‌آشام گشت
آوازه‌ی الهام: اشتها به‌پیامبری. پیامبر «دین گوسفندی» که منظور آئین وحدت وجود و عقاید منبعث از آراء افلاتون و نو افلاتونیان است.
مصرع اول: شهرت پیامبری یافت و مورد الهام قرارگرفت.

نعره زد ای قوم کذّابٌ اَشِر   بی‌خبر از یوم نَحسٍ مستَمِر
کذابٌ اَشِر: دروغگوی خودپسند. ترکیبی که در آیات ۲۴ و ۲۵ سوره القمر آمده است: أَأُلقِيَ الذِّكرُ عليهِ من بَيننا بَل هُوَ كذّابٌ اشِرٌ (آیا از میان همه ما یاد و پند [سخن و وحی خدا] بر او افکنده شده؟! بلکه او

دروغ‌پردازی خودپسند و برتری جوست) سَیَعلَمونَ غداً مَنِ الکَذّابُ الْاَشِرُ (فردا خواهند دانست که دروغ‌پرداز خودپسند کیست) ترجمه مرحوم مجتبوی.

یومِ نحسٍ مستمِر: روزی آکنده از نحوست. مأخوذ از آیه ۱۹ سوره القمر: اِنّا ارسَلنا عَلَیهِم ریحاً صَرصَراً فی یومِ نَحسٍ مُستَمِرٍ (توفانی سرد و سخت را در روزی آکنده از نحوست فرستادیم).

مایه‌دار از قوت روحانی‌ام　　بهر شیران مرسل یزدانی‌ام

مایه‌دار: توانگر. ر.ک: شرح بیت ۱۳۱

دیدهٔ بی‌نور را نور آمدم　　صاحب دستور و مأمور آمدم

دستور (در اینجا): شریعت.

۲ **توبه از اعمال نامحمود کن　　ای زیان اندیش فکر سود کن**

هرکه باشد تند و زورآور شقی است　　زندگی مستحکم از نفی خودی است

زورآور (در اینجا): کسی که با دیگری به‌زور و جبر رفتار کند.

نفی خودی: از خود گذشتگی

روح نیکان از علف یابد غذا　　تارک اللحم است مقبول خدا

علف (در اینجا): علوفه؛ کاه و جو.

تارک اللحم: کسی که گوشت نمی‌خورد؛ گیاهخوار.

تیزی دندان تو را رسوا کند　　دیده‌ی ادراک را اعمیٰ کند

اعمیٰ: کور؛ نابینا.

۲۹ **جنت از بهر ضعیفان است و بس   قوت از اسباب خسـران است و بس**

مصرع دوم: زورمندی فقط سبب زیان و عذاب ابدی می‌شود.
قیاس کنید با این بیت از مولوی:

اکـثر اهـل الجـنه البـله ای پـدر
بهر این گفته است سلطان‌البشـر

۲۹ **جستجوی عظمت و سطوت شر است   تنگدستی از امارت خوشتر است**

«عظمت» برای رعایت وزن به‌سکون ظاء خوانده می‌شود.
سطوت: ابهت و وقار. ر.ک: بیت ۱۳۱
امارت: فرمانروائی.

برق سوزان در کمین دانه نیست   دانه،گر خرمن شود فرزانه نیست

برق: آذرخش. ر.ک: بیت ۳۰ و ۲۵۶

ذره شو، صحرا مشو گـر عـاقلی   تـا ز نـور آفـتابی بـرخـوری

برخوری: بهره‌مند شوی.

۲۹ **ای که می‌نازی بـه‌ذبح گـوسفند   ذبح کن خود را که باشی ارجمند**

مصرع دوم: منیّت را در خود از بین ببر تا بزرگوار شوی. یادآور قصیده معروف ناصر خسرو با مطلع:

حـاجیان آمـدند بـا تـعظیم
شاکـر از رحـمت خـدای رحـیم

تا بدانجا که از دوستی، باز آمده از سفر حج می‌پرسد:

از خود انداختی برون یکسو
همه عادات و فعلهای ذمیم
گفت: نی؛ گفتمش: چو می‌کشتی
گوسپند از پی اسیر و یتیم
قرب حق دیدی اوّل و کردی
قتل و قربان نفس دون لئیم
گفت: نی...

زندگی را می‌کند ناپایدار جبر و قهر و انتقام و اقتدار
ر.ک: شرح بیت ۴۱۳

۳۰ **سبزه پامال است و روید بارباز خواب مرگ از دیده شوید باربار**
پامال است: لگدکوب می‌شود
باربار: پی‌درپی؛ به کرات.

غافل از خود شو اگر فرزانه‌ئی گر ز خود غافل نه‌ئی دیوانه‌ئی
غافل از خود شو (در اینجا): از خود بگذر؛ خود را فراموش کن.

۳۰ **چشم بند و گوش بند و لب ببند تا رسد فکر تو برچرخ بلند**
چرخ بلند: کنایه از آسمان.

این علفزار جهان هیچ است، هیچ تو براین موهوم ای نادان مپیچ
علفزار جهان: کنایه از جهان ملموس؛ دنیای واقع خوش آب و رنگ.
پیچیدن (در اینجا): رنج دادن؛ عذاب دادن.

مفهوم مصرع دوم: خود را برای چیزی که حقیقت ندارد و خیال و گمان است رنج مده.

خیل شیر از سخت‌کوشی خسته بود   دل به‌ذوق تن‌پرستی بسته بود

خیل (در اینجا): گروه؛ دسته.
تن‌پرستی: تن‌پروری؛ خودخواهی.

۳۰۵ **آمدش این پند خواب‌آور پسند   خورد از خامی فسون گوسفند**

اقبال در جائی دیگر صوفیان وحدت وجودی را به‌مار خوش خط و خال تشبیه می‌کند:

مار گلزاری که دارد زهر ناب
صید را اول همی آرد به‌خواب

۳۰۶ **آنکه کردی گوسفندان را شکار   کرد دین گوسفندان اختیار**

دین گوسفندی: کنایه از آئین وحدت وجود و عقاید ناشی از افلاتون و پلوتینوس.

با پلنگان سازگار آمد علف   گشت آخر گوهر شیری خزف

پلنگان (در اینجا): درندگان؛ شیران.
گوهر شیری: طبیعت شیر بودن.

از علف آن تیزی دندان نماند   هیبت چشم شرار افشان نماند
دل به‌تدریج از میان سینه رفت   جوهر آئینه از آئینه رفت

دل (در اینجا): شهامت؛ دلیری

جوهر آئینه: درخشندگی.

۳ **آن جنونِ کوشش کامل نماند آن تقاضای عمل در دل نماند**

جنون: دیوانگی، شیفتگی. در اصطلاح عارفان مرادف «عشق» است. برخی عشق را دهلیز جنون دانسته‌اند. اقبال عقل را در صورتی حقیقت‌یاب می‌داند که با جنون یا به‌عبارت دیگر با «شهود» درآمیزد. در **چه باید کرد** (بیت دوم) می‌گوید:

زمانه هیچ نداند، حقیقت او را
جنون قباست که موزون به‌قامت خرد است

در غزلی می‌گوید:

شایان جنون ما پهنای دوگیتی نیست
این راهگذر ما را، آن راهگذر ما را

نیچه فیلسوف آلمانی، منشأ اصلی هنر را از همین حالت روحی می‌داند. سقراط، افلاتون و ارسطو با آنکه از کبار عقل‌گرایان به‌شمار می‌آیند ولی می‌گویند که هنر و شعر متعالی زائیده عقل نیست بلکه ناشی از نوعی شوریدگی است و انسانی که فاقد عشقی جنون‌آمیز باشد، هرچند مسلط به‌زبان و فن شاعری، باز نمی‌تواند آنچنان شعری بسراید که تا اعماق قلب راه یابد. اقبال جنون را به‌طورکلی در حیات آدمی از عوامل اصلی تعالی و پیشرفت می‌شمارد:

جنون نداری و هوئی فکنده‌ئی در شهر
سبو شکستی و بزم شبانه می‌خواهی

و در غزلی دیگر:

نگاه ما به‌گریبان کهکشان افتد
جنون ما ز کجا، شور های و هو زکجاست

به‌عقیده اقبال نیز فرشته نمی‌داند که عشق و جنون چیست. این امانتی است که فقط به‌انسان داده شد. در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

نداند جبرئیل این های و هو را
که نشناسد مقام جستجو را

(۲۸)

کامل (در اینجا): بسیار؛ بی‌اندازه
تقاضا (در اینجا): اشتیاق؛ عطش. این کلمه در اصطلاح اقبال به‌معنای کشف و شهود و کسب حقیقت از طریق عشق به‌کار می‌رود:

نظر تو همه تقصیر و خرد کوتاهی
نرسی جز به‌تقاضای کلیم اللّهی

۳۱ **اقتدار و عزم و استقلال رفت اعتبار و عزت و اقبال رفت**

مفهوم بیت: به‌این ترتیب شیران ارزشهای یاد شده (اقتدار و عزم و...) را از دست می‌دهند.

پنجه‌های آهنین بی‌زور شد مرده شد دل‌ها و تن‌ها گور شد

مفهوم مصرع دوم: روحشان در بدن‌هایشان دفن شد.

زور تن کاهید و خوف جان فزود خوف جان سرمایه همت ربود

کاهید: تقلیل رفت؛ کاهش یافت؛ نقصان یافت.
همت (در اینجا): شهامت و دلیری. ر.ک: توضیح بیت ۱۲۴.

صد مرض پیدا شد از بی‌همتی کوته دستی، بی‌دلی، دون فطرتی

کوته‌دستی: فقر؛ ناتوانی.

بی‌دلی: جُبن؛ ترسوئی

۳ **شیرِ بیدار، از فسون میش خفت　　انحطاط خویش را تهذیب گفت**

تهذیب: فرهنگ اخلاقی؛ فرهنگ. در **چه باید کرد** (بیت ۴۲۳) می‌گوید:

ای که جان را باز می‌دانی ز تن
سحر این تهذیب لادینی شکن

۷

در معنی اینکه افلاتون یونانی که تصوف و ادبیات اقوام اسلامیّه از افکار او اثر عظیم پذیرفته برمسلک گوسفندی رفته است و از تخیّلات او احتراز واجب است.

راهب دیرینه افلاتون حکیم از گروه گوسفندان قدیم

راهب: عابد مسیحی؛ ترسای پارسای گوشه‌نشین. رهبانیت در واقع از طریق افلاتون به‌مسیحیت و دیگر آئین‌ها راه یافت (برای بررسی این موضوع ر. ک: ***خدایان و آدمیان***، هنری بمفورد پارکز / م. ب. ماکان، بخش ۳، فصول پایانی).

افلاتون: در ۴۲۷ ق. م. چشم به‌جهان گشود و هشتاد سال زیست. خانواده‌اش ثروتمند بودند و او نیز به‌یقین ثروت قابل توجهی داشته است. ابتدا به‌ادبیات روی آورد ولی توفیق چندانی نیافت. سقراط وی را متوجه فلسفه کرد، و او مدرسه‌ئی به‌نام آکادمی در بیرون شهر آتن در باغی موسوم به‌هکادموس بنیاد نهاد که سالها در آنجا به‌کار نوشتن و اندیشیدن مشغول بوده است. به‌نظر می‌رسد باید آدم خودخواه و مغروری بوده باشد. گفته‌اند می‌خواست همه نوشته‌های دموکریتوس را یکجا خریداری کند و بسوزاند ولی چون فهمید که کتابهایش به‌میزان وسیعی توزیع شده، از این کار منصرف شد. آنتیس تنس گفته است یکبار که او مریض بود به‌عیادتش رفت، دید

افلاتون حالش به‌هم خورده و در لگنی استفراغ می‌کند. آنتیس تنس نگاهی به‌درون لگن کرد و گفت: «آنچه می‌بینم زردآب است نه غرور.»

او برای کشف حقیقت، روش سقراط را دنبال کرد و تکامل بخشید. آنچه افلاتون دریافت این بود که جهان دوتاست، نه یکی. او میان جهان موجودات مادی که به‌نظر وی محصور در زمان و مکان می‌باشند و آنها را با حواس درک می‌کنیم و جهان معقولات و صورت‌های مجرد ideas که با اندیشه قابل ادراک هستند فرق می‌گذاشت. تردیدی نیست که جهان ماده با ادراکات حسی ما تطبیق دارد. ولی جهان دیگری هم هست که با اندیشه‌مان سازگار است. افلاتون جهان نخستین را عالم «محسوسات» می‌نامد و می‌گوید گرچه آنها کاملاً جدا و مستقل از حواس ما هستند ولی آگاهی ما از آنها از طریق حواس است. و جهان دوم وا عالم «معقولات» نامید، زیرا به‌همان ترتیب، گرچه این امور کاملاً از اندیشه‌هایمان جدا و مستقل می‌باشند ولی آگاهی ما از آنها با تعقل و از طریق اندیشه است. فهم دنیای اول کار دشواری نیست زیرا هرکسی جهان مادی را می‌شناسد. ادراک عالم معنا دشوار است، زیرا پی بردن به‌هستی آن کار آسانی نیست. به‌عقیده افلاتون جهان محسوس حقیقت ندارد، بلکه واقعیت در عالم معقولات یا در جهان مثل است. نظریه مثل از زمانی که افلاتون آن را مطرح کرد، هم مورد انتقاد و حمله قرارگرفت و هم مورد تأیید. عمده‌ترین دلیلی که علیه آن ارائه شد این است که حقیقت اشیاء مادی را هرکسی می‌تواند با حواس خود درک کند، حال آنکه حقیقت مُثل راکسی جز خود فرد، نمی‌تواند دریابد. اگر جهان فقط با اندیشه یک فرد تطبیق دارد، پس فقط او می‌تواند آن را فهم کند. پس نتیجه می‌گیریم که مثل نمی‌توانند مانند اشیاء مادی معرف هرجسم

بسیار سخت باشند، بنابراین چه‌گونه می‌توانیم به‌وجود آنها بیش از اشیاء مادی اطمینان و باور داشته باشیم؟ افلاتون با طرح واقعی بودن مُثل که ناشی از تردید در واقعی بودن اشیاء مادی بوده، موقعیت خود را سست کرد، زیرا انسان اشیاء مادی را همیشه واقعی دانسته است. از جمله متفکرانی که همانند اقبال به‌نظریه مثل تاخته، نیچه است. او این عقیده افلاتونی را که اشیاء مادی نمونه‌های ناقص و ناتمام وبازتابی از واقعیت هستند به‌شدت نفی می‌کند. به‌عقیده‌ی نیچه که اقبال نیز در سرودن ابیات اخیر تحت تأثیر اوست، فلسفه، فرهنگ و هنرهائی که از تأثیر اندیشه‌ی افلاتون و سقراط نشأت گرفته‌اند جملگی منحط می‌باشند و تا ریشه‌کن نشوند فهم ماهیت حقیقی این عالم متحرک و تپنده دشوار است. اقبال نیز نیچه‌وار به‌افلاتون می‌تازد و پدر فلسفه غرب را دشنام می‌دهد زیرا او بود که اول بار علم پنداری بودن جهان محسوس را در فلسفه برافراشت یا به‌تعبیر اقبال «منکر هنگامه‌ی موجود گشت.» او در نامه‌ئی به‌نیکلسون می‌نویسد: «انتقاد من از افلاتون متوجه آن مذاهب فلسفی است که ممات را مقصد و مطلوب غائی انسان می‌دانند نه حیات را، و از بزرگترین حایل راه زندگی که هیولا و ماده باشد غافل شده‌اند و به‌جای آنکه ما را به‌مستهلک کردن آن دستور دهند تعلیم می‌دهند که از آن بگریزیم.» به‌این سبب است که می‌گوید:

۳۱۷ **رخش او در ظلمت معقول گم در کهستان وجود افکنده سم**

معقول (در مقابل محسوس): به‌معنای چیزی است که توسط عقل ادراک شده باشد نه توسط حواس. معقول در فلسفه افلاتون مرادف موجود حقیقی یا شئ فی‌نفسه به‌کار می‌رود و مقصود از آن همان

مثال مجرد است. معقولات: عالم مثل. در اینجا مقصود از «ظلمت معقول» به‌طورکلی تاریکی فلسفه افلاتون یا ظلمات عقل است.
سم افکندن: چهار نعل و شتابان رفتن؛ بی‌توجه گذشتن.

آنچنان افسون نامحسوس خورد　　اعتبار از دست و چشم و گوش برد

به‌عقیده افلاتون جهان هستی چیزی جز سراب و خطای باصره نیست و انسان نباید فریب عالم وجود را بخورد و دل به‌دنیا و امور آن ببندد.
مفهوم بیت: افلاتون چنان مسحور دنیای مثل شد که اعتبار حواس و عالم محسوسات را زایل ساخت.

گفت: سر زندگی در مردنست　　شمع را صد جلوه در افسردنست
۳ **برتخیلهای ما فرمانرواست　　جام او خواب‌آور و گیتی‌رباست**

تخیل‌ها (در اینجا): افکار؛ تفکرات. ر.ک: توضیح بیت ۱۵۲
گیتی‌ربا: ربایندهٔ گیتی؛ گیرنده جهان از کسی.

گوسفندی در لباس آدم است　　حکم او برجان صوفی محکم است

تاثیر افلاتون برادب و عرفان اسلامی عمیق و دیرپا بوده است. برخی مفاهیم و دیدگاهها در ادبیات عرفان اسلامی که به‌بعضی از عرفای بزرگ اسلام نسبت داده شده یا به‌واقع از افلاتون است یا مقتبس از فلسفه اوست. تمثیل زیر از دفتر اول مثنوی (۴۲۰ - ۴۱۷) تأثیر فلسفه افلاتون را بر ذهن یکی از بزرگترین عارفان دنیای اسلام به‌خوبی نشان می‌دهد:

مــرغ بــر بــالا پــران و ســایه‌اش
مــی‌دود بــرخــاک پــران مــرغ‌وش
ابــلهی، صــیاد آن ســایه شــود
مــی‌دود چــندانک بــی‌مایه شــود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هــواست
بی‌خبر که اصـل آن سـایه کـجاست
تــیر انــدازد بــه‌سوی ســایه او
تــرکشش خــالی شــود از جستجو

بهترین بخش *فصوص الحکم* محی‌الدین‌بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ه. ق.) از افلاتون اقتباس شده، و پایه‌های فلسفه نوافلاتونی - چنانکه از نامش برمی‌آید - افلاتونی است. این مفاهیم چنان به‌الهیات و عرفان اسلامی رسوخ کرد و با آن درآمیخت که اکنون جداکردنشان از اسلام راستین همانقدر دشوار و توانفرسات که جدا کردن ناخن ازگوشت.

۳۲ **عقل خود را بر سر گردون رساند   عالم اسباب را افســانه خــوانــد**

مفهوم مصرع اول: با عقل خود تا اوج فلک رفت.

عالم اسباب: جهان پدیدار؛ دنیا و مافیها.

کــار او تــحلیل اجــزای حــیات   قطع شاخ ســرو رعــنای حــیات

تحلیل: از بین بردن؛ محو کردن

فکر افلاتون زیان را ســود گــفت   حکــمت او بــود را نــابود گــفت

نابود: نیستی.

فطرتش خوابید و خوابی آفرید　　چشم هوش او سرابی آفرید

خوابی آفرید: رؤیائی خلق کرد.

بسکه از ذوق عمل محروم بود　　جان او وارفته‌ی معدوم بود

وارفته (در اینجا): شیفته؛ متحیر.

منکر هنگامه‌ی موجود گشت　　خالق اعیان نامشهود گشت

هنگامه موجود: کنایه از عالم محسوس. ر.ک: شرح بیت دوم.

اعیان نامشهود: اعیان ثابته؛ مُثُل که افلاتون آنها را اصلی، ازلی، بی‌تغییر و واقعی می‌دانست.

زنده‌جان را عالم امکان خوش است　　مرده‌دل را عالم اعیان خوش است

امکان: امری که وجود یا عدم آن ضروری نباشد؛ آنچه که بود و نبودش مساوی باشد، مانند انسان و حیوان و نبات و جماد. مقابل وجوب.

عالم امکان: ماسوی الله؛ آنچه غیر ذات خداست.

آهویش بی‌بهره از لطف خرام　　لذت رفتار برکبکش حرام

آهویش: *آهوی عالم اعیان*

مفهوم بیت: در دنیای مثل حرکت و تغییر وجود ندارد و همه چیز ثابت است.

شبنمش از طاقت رم بی‌نصیب　　طایرش را سینه از دم بی‌نصیب

طاقت: توان؛ قدرت

رم (در اینجا): جنبش؛ لرزیدن؛ لغزیدن.

ذوق روئیدن ندارد دانه‌اش   از تپیدن بی‌خبر پروانه‌اش

تپیدن: پرپر زدن؛ دل‌دل زدن.

راهب ما چاره غیر از رم نداشت   طاقت غوغای این عالم نداشت

راهب ما: ***افلاتون***.

رم: گریختن

دل به‌سوز شعله‌ی افسرده بست   نقش آن دنیای افیون خورده بست

سوز: روشنائی؛ درخشش.

نقش بستن (مصدر متعدی): آفریدن؛ تصور کردن؛ تخیل کردن. در غزلی می‌گوید:

من از صبح نخستین، نقشبند موج و گردابم
چو بحر آسوده می‌گردد، ز توفان چاره برگیرم

حافظ:

به‌چشم کرده‌ام ابروی ماه سیمائی
خیال سبز خطی، نقش بسته‌ام جائی

افیون خورده: غرق در اوهام؛ منگ.

از نشیمن سوی گردون پرگشود   باز سوی آشیان نامد فرود
۳۳۵ **در خُم گردون خیال او گم است   من ندانم دُرد یا خشت خُم است**

دُرد: آنچه از لای و تیرگی در ته ظرف مایعات رسوب کند؛ مجازاً به‌معنای شراب تیره. در غزلی می‌گوید:

نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال

نکته‌ی فلسفه، دُرد ته جام است اینجا

خشت خُم: خشتی که در کنار خم می‌گذارند تا واژگون نشود.

مصرع دوم: منظور اقبال این است که اندیشه افلاتون در هردو صورت نشان از باده واقعی و اصل حقیقت ندارد. در سه بیت بعد می‌گوید:

از تمنا می به‌جام آمد حیات

گرم خیز و تیز گام آمد حیات

۳۴ **قومها از سکر او مسموم گشت**

خفت و از ذوق عمل محروم گشت

مفهوم بیت: فلسفه سکرآور افلاتون ذهن مردم را مسموم کرد و آنان را به‌خواب برد و از کار و کوشش بی‌بهره نمود.

۸

در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیه

گـــرم خــون انســان ز داغ آرزو   آتشْ ایــن خــاک، از چــراغ آرزو

گرم خـون: خـون گـرم. در ایـنجا: مشـتاق؛ در تب و تـاب؛ مـلتهب؛ گدازنده.

آرزو: ر.ک: بیت ۱۳۵

خاک: ر.ک: بیت ۶

مصرع دوم: انسان (= خاک) با چراغ آرزو همچون آتش است.

از تمنّا می بــه‌جام آمــد حــیات   گرم خیز و تــیزگام آمــد حــیات ۳۳۸

تمنا: آرزو. ر.ک: بیت ۱۳۸

گرم‌خیز: سبکروح؛ جلد و چابک.

تیزگام: رهوار؛ پرشتاب.

مفهوم بیت: به‌واسطهٔ تمنا بود که می به‌جام حیات آمد و زندگی نشاط و تحرک یافت.

زندگی مضمون تســخیر است و بس   آرزو افسون تسخیر است و بس

مضمون: محتوا؛ مفاد؛ مفهوم.

مصرع *اول*: مفهوم زندگی چیزی جز تسخیر آرزوهـا نـیست، و آرزو افسونی است برای کسب قدرت.

۳۷ **زندگی صیدافکن و دام آرزو   حسن را از عشق پیغام آرزو**

مصرع اول: زندگی همچون صیاد است و آرزو مانند دام و تله.

مصرع دوم: آرزو پیامی است که عشق به‌زیبایی می‌دهد. یعنی عشق با دام آرزو، زیبایی را شکار می‌کند.

از چه رو خیزد تمنا دم به‌دم؟   این نوای زندگی را زیر و بم

مفهوم بیت: چرا آرزو پیوسته سبب تشدید زیر و بم نوای زندگی می‌شود؟ به‌عبارت دیگر از چه روست که تمنا و آرزو موجب تب و تاب، وجد و جهد می‌شود؟

هرچه باشد خوب و زیبا و جمیل   در بیابان طلب ما را دلیل

بیابان طلب: وادی طلب؛ یکی از هفت مرحله سیر الی‌الله.

طلب: خواستن؛ جستجو کردن. در غزلی می‌گوید:

به‌شاخ زندگی ما، نمی ز تشنه لبی است
تلاش چشمه‌ی حیوان، دلیل کم‌طلبی است

و در ابیاتی دیگر:

بی‌منزل آرمیدند، پا از طلب کشیدند
شاید که خاکیان را، در سینه دم نمانده

❊

در طلب کوش و مده دامن امید ز دست
دولتی هست که یابی سر راهی گاهی

دلیل: راهنما؛ بلد؛ مرشد؛ پیر. در غزلی می‌گوید:

شب تاریک و راه پیچ‌پیچ و بی‌یقین راهی
دلیل کاروان را مشکل اندر مشکل افتاده است

و در غزلی دیگر:

دلیل منزل شوقم، به‌دامنم آویز
شرر ز آتش نابم، به‌خاک خویش آمیز

در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

در آن دریا که او را ساحلی نیست
دلیل عاشقان غیر از دلی نیست

(۱۱۲)

۳۴ **نقش او محکم نشیند در دلت   آرزوها آفریند در دلت**

مفهوم بیت: زیبائی به‌شدت در روحت اثر می‌کند و سبب به‌وجود آمدن آرزو می‌شود.

حسن، خلاق بهار آرزوست   جلوه‌اش پروردگار آرزوست

۳۴ **سینه شاعر تجلی زار حسن   خیزد از سینای او انوار حسن**

تجلی‌زار: جلوه‌گاه نور؛ جائی که نور و روشنائی بسیار داشته باشد؛ جائی که در فروغ و روشنی همچون کوه طور به‌هنگام تجلی نور الهی باشد.

از نگاهش خوب گردد، خوبتر   فطرت از افسون او محبوبتر

از نگاهش: به‌واسطه نگاه شاعر

فطرت: طبیعت

افسون او: سحر کلام شاعر

۳۴ **از دمش بلبل نوا آموخت است   غازه‌اش رخسار گل افروخت است**

دم (در اینجا): صدا؛ آواز؛ آهنگ کلام.

آموخت است: آموخته است
غازه: سرخاب؛ سرخی.

سوز او اندر دل پروانه‌ها　　عشق را رنگین ازو افسانه‌ها

مفهوم بیت: کلام سوزناک شاعر قلب پروانه‌ها را آتش می‌زند و داستانهای عشقی را پرشور و رنگارنگ می‌سازد.

بحر و بر پوشیده در آب و گلش　　صد جهان تازه مضمر در دلش

آب و گل: بنا؛ بدن؛ تن؛ نهاد؛ بنیاد. در اینجا: وجود؛ خیره. در غزلی می‌گوید:

با دل ما چها کنی، تو که به‌باده‌ی حیات
مستی شوق می‌دهی آب و گل پیاله را

و در غزلی دیگر:

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است
جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است

در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

مقام عشق و مستی منزل اوست
چه آتشها که در آب و گل اوست
(۵۶)

نگهدار آنچه در آب و گل توست
سرور و سوز و مستی حاصل توست
(۲۲۰)

نمی‌دانم که احوال تو چون است
مرا این آب و گل از من خبر کرد
(۳۳۵)

مُضمر: پوشیده؛ پنهان.

۳۵۰ **در دماغش نادمیده لاله‌ها   ناشنیده نغمه‌ها، هم ناله‌ها**

دِماغ: مغز. در اینجا: فکر؛ اندیشه.

نادمیده لاله‌ها: لاله‌های نادمیده؛ لاله‌های سربر نیاورده. در اینجا: سخن سوزناک مکتوم. اقبال از کلمه «لاله» در سروده‌هایش به کرات و به‌مفاهیم مختلف استفاده کرده است. گاهی آن را به‌نشانه انسان دلسوخته و اندوه دل و روح به کار می‌برد:

غنچه دل گرفته را، از نفسم گره‌گشای
تازه کن از نسیم من، داغ درون لاله را

گاهی نیز آن را با کلمه «صحرا» همراه می‌کند که منظورش اسلام است، در ***چه باید کرد*** (بیت ۳۶۹) می‌گوید:

از دم سیراب آن امی لقب
لاله رست از ریگ صحرای عرب

مفهوم بیت: در ذهنش سخنان سوزناک و نغمه‌ها و ناله‌های ناشنیده مکتوم است.

۳۵۱ **فکر او با ماه و انجم همنشین   زشت را ناآشنا، خوب آفرین**

مصرع دوم: با زشتی بیگانه است و زیبائی می‌آفریند.

خضر و در ظلمات او آب حیات   زنده‌تر از آب چشمش کائنات

خضر: ر.ک: ابیات ۱۳۹ و ۲۳۶

آب چشم: اشک

از (در اینجا): با

ما گران سیریم و خام و ساده‌ایم   در ره منزل ز پا افتاده‌ایم

گران‌سیر: آنکه آهسته حرکت کند. خاقانی:

دو سنگ است بالا و زیر آسیا را

گران سیر زیر و سبک سیر بالا

خام: تازه کار؛ مبتدی؛ بی‌تجربه؛ ناآگاه.

منزل: هدف؛ مقصود.

عندلیب او نوا پرداخت است   حیله‌ئی از بهر ما انداخت است

پرداخت است (در اینجا): پرداخته است. نغمه خواند؛ آواز خواند.

حیله انداختن: حیله کردن، حیله به‌کار بردن. فسونکاری کردن.

تا کِشد ما را به‌فردوس حیات   حلقه‌ی کامل شود قوس حیات ۲

مفهوم بیت: برای آنکه ما را به‌زندگانی بهشتی رهنمون شود و دایره حیات را کامل سازد.

کاروانها از درایش گام زن   در پی آواز نایش گام زن

درا: زنگ بزرگ؛ جرس که کاروان با آهنگ آن حرکت می‌کند.

چون نسیمش در ریاض ما وزد   نرمک اندر لاله و گل می‌خزد

ریاض (جمع روضه): باغ‌ها.

از فریب او خودافزا زندگی   خود حساب و ناشکیبا زندگی

از فریب او: از فسونکاری شاعر؛ از سحر کلامش.

اهل عالم را صلا برخوان کند
آتش خود را چو باد ارزان کند

مصرع اول: عالمیان را برسفره خود دعوت می‌کند،
ارزان کردن: کم بها کردن؛ پایین آوردن ارزش چیزی. در همین مثنوی (بیت ۴۳۶) می‌گوید:

با یکی مثل هجوم لشکر است
جان به‌چشم او ز باد ارزانتر است

مصرع دوم: سوز درونش را به‌همه جا سرایت می‌دهد، و در اختیار همه می‌گذارد.

۳۶۰ **وای قومی کز اجل گیرد برات شاعرش وابوسد از ذوق حیات**

برات گرفتن (در اینجا): دل سپردن؛ دل بستن.
وا بوسیدن: روی گرداندن؛ متنفر گشتن.
اقبال اندیشه فنا فی‌الله را که شاعران صوفی مسلک مروج آن بوده‌اند مردود می‌شمارد زیرا او معتقد به‌جاودانگی و استقلال «من» آدمی است و کمال آن را در مستحیل شدن در «من عالی» نمی‌داند.
اقبال با این بیت شروع به‌انتقاد از شاعرانی می‌کند که عزلت‌گزینی و عدم تحرک را ترویج می‌کنند. در چاپ اول مثنوی *اسرار خودی* پیش از این بیت، سی و پنج بیت در ذم حافظ آمده بود که اقبال به‌دلیل مخالفت شدید مردم آنها را در چاپهای بعدی حذف می‌کند و به‌جایشان بخش «در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیه» را می‌گذارد. اشعار وی در مذمت حافظ که نشان از تامل وی در دیوان خواجه دارد چنین است:

هــوشیار از حــافظ صـهباگسـار
جـامش از زهـر اجـل سـرمایه‌دار
رهــن ســاقی خـرقه پـرهیز او
مــی عــلاج هـول رسـتاخیز او
نــیست غـیر از بـاده در بـازار او
از دو جـام آشـفته شـد دسـتار او
چون جرس صـد نـالهٔ رسـوا کشـید
عـیش هـم در مـنزل جـانان نـدید
آن فــقیه مــلت مـی خـوارگـان
آن امــام امت بــیچارگان
گوسفند است و نـوا آمـوخت است
عشـوه و نـاز و ادا آمـوخت است
دلربـائی‌های او زهـر است و بس
چشـم او غـارتگر شـهر است و بس
از بـز یـونان زمـین زیـرک‌تر است
پـرده عـودش حـجاب اکبر است
بگذر از جامش که در مینای خویش
چـون مـریدان حَسَـن دارد حشـیش
مــحفل او در خـور ابـرار نـیست
سـاغر او قــابل احـرار نـیست
بـــی‌نیاز از مــحفل حـافظ گـذر
الحــذر از گــوسفندان الحــذر

برای اطلاع بیشتر در این مورد ر. ک: ***جاویدان اقبال***، ج ۲، ص ۲۸۳ به‌بعد. و نیز توضیح بیت ۳۶۷ این مثنوی.

۳۶ **خوش نـماید زشت را آئـینه‌اش　　در جگر صد نشتر از نوشینه‌اش**
نوشینه: شهد؛ شیرینی.

بـوسه‌ی او تـازگی از گـل بـرد　　ذوق پـرواز از دل بـلبل بـرد
سست اعـصاب تـو از افـیون او　　زنـدگانی قـیمت مـضمون او
مضمون: مفهوم؛ مفاد. در اینجا: شعر
مفهوم مصرع دوم: مضامین شعرش به‌قیمت از بین رفتن زندگی است.

۳۶ **مـی‌رباید ذوق رعـنائی ز سـرو　　جره شاهین از دم سردش تذرو**
جُرّه: چست و چالاک. در غزلی می‌گوید:

جره شاهینی، به‌مرغان سرا صحبت مگیر
خیز و بال و پر گشا، پرواز تو کوتاه نیست

در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

پـریدن از سـر بـامی بـه‌بامی
نـبخشد جـرّه بـازان را مـقامی

(۲۷۵)

قـلندر جـره بـاز آسـمانها
بـه‌بال او سـبک گـردد گـرانها

(۳۴۸)

شاهین: انسان آرمانی اقبال کسی است که صفات شاهین نیز در او باشد. او در نامه‌ئی به‌یکی از دوستانش می‌نویسد: «شاهین از نظر من نمادی است از کسی که تمامی خصوصیات فقر (مناعت طبع) در او مجسم می‌شود. اولاً والامنش و بسیار با متانت است و از صید حیوان دیگری ارتزاق نمی‌کند، ثانیاً زندگی آزادی دارد و از همین رو آشیانه

نمی‌سازد، ثالثاً بسیار بلندپرواز است. دیگر آنکه تنهائی را دوست دارد و بالاخره اینکه نگاه نافذی دارد.» در غزلی می‌گوید:

تو ای شاهین! نشیمن در چمن کردی، از آن ترسم
هوای او به‌بال تو دهد، پرواز کوتاهی

و در غزلی دیگر:

اگر یک قطره خون داری، اگر مشت پَری داری
بیا من با تو آموزم، طریق شاهبازی را

مولوی نیز در یکی از معروفترین غزلهایش می‌گوید:

باز سپید حضرتم، تیهو چه باشد پیش من
تیهو اگر شوخی کند، چون باز بر تیهو زنم

تذرو: قرقاول؛ تورنگ؛ تیرنگ؛ پرنده‌ئی شبیه به‌خروس ولی به‌غایت خوشرنگ که صیادان علاقه فراوانی به‌شکار آن دارند. در غزلی می‌گوید:

تنش از سایه‌ی بال تذروی لرزه می‌گیرد
چو شاهین زاده‌ئی اندر قفس، با دانه می‌سازد

۳۶ **ماهی و از سینه تا سر آدم است چون بنات آشیان اندر یم است**

بنات (جمع بنت): دختران

مصرع دوم: همانند دخترانی که در دریا خانه دارند. این دختران همانهائی هستند که در عربی به‌آنها بنات‌البحر و در انگلیسی Sirens گفته می‌شود. سیرنها ماهیانی بوده‌اند از سینه تا سر مانند زنان. از این موجودات که بعدها جنبه خدائی یافتند، نخستین بار در منظومه *ادیسه* یاد شده و تعداد آنها دو تن بوده است، در روایات بعدی به‌چهار تن رسیدند. افسانه‌نویسان، آنها را موسیقیدانان ماهری می‌شناختند.

سیرن‌ها براساس قدیمیترین افسانه‌ها در یکی از جزایر مدیترانه مقام داشتند و به‌وسیله ساز و آواز خود، همه دریانوردانی را که از آن حدود می‌گذشتند به‌سوی خود می‌کشیدند، کشتی‌ها به‌زحمت به‌ساحل سنگی این جزیره نزدیک می‌شدند و درهم می‌شکستند، سپس سیرن‌ها سرنشینان بی‌احتیاط آنها را طعمه خود می‌ساختند. سیرنها نماد فریبکاری هستند زیرا بی‌آنکه حقیقت واقعی خود را عیان سازند، نیمی از اندام خود را از آب خارج می‌ساختند و دریانوردان را می‌فریفتند.

از نوا بر ناخدا افسون زند　　کشتی‌اش در قعر دریا افکند
نغمه‌هایش از دلت دزدد ثبات　　مرگ را از سحر او دانی حیات

به‌عقیده اقبال نمونه برجسته شاعرانی از این دست که سروده‌هایشان استحکام را در شخصیت فرد زائل می‌سازد و فنا شدن را حیات قلمداد می‌کند، شیخ محمود شبستری سراینده *گلشن راز* است که خلق را به‌تسلیم و رضا و عزلت و سرسپردن به‌تقدیر در برابر مغولان وحشی ترغیب می‌کند. از همین رو اقبال مثنوی *گلشن راز جدید* را می‌سراید که تشویق مردم به‌مبارزه و ایستادگی در برابر ناملایمات و استعمار غرب است؛ آنچه که اقبال آن را مغول عصر حاضر می‌خواند.

شور و شوقی که اقبال برای اصلاح و تهذیب ادبیات در سر داشت سبب شد تا چنانکه گفته شد به‌حافظ هم حمله کند و در نخستین چاپ *اسرار خودی* شعر او را مسموم‌کننده بخواند و درباره‌اش بگوید که:

مـار گـلزاری کـه دارد زهـر نـاب

صید را اول هـمی آرد بـه‌خواب

ایـن حـمله هـایهوی سـتایشگران خـواجـه را در مـخالفت بـا اقـبال برانگیخت، چندانکه مجبور شد در ویرایش دوم ***اسرار خودی*** نامش را حـذف کـند. اقـبال نـیز مـانند نـیچه و کسـروی مـخالف هـنرهای تخدیرکننده بود و انتقاد او از حافظ در واقع انتقاد از یک جریان فکری بود که حافظ مظهر و نماینده آن به‌شمار می‌آمد.

۳ **دایه‌ی هسـتی ز جـان تـو بـرد لعـل عـنابی ز کـان تـو بـرد**

دایه (دای + ـه): مانند مادر. (در اینجا) میل؛ علاقه.

دایه هستی: علاقه به‌زندگی

عنابی: سرخ

چون زیان پیرایه بـندد سـود را مـی‌کند مـذموم هـر مـحمود را

پیرایه بستن: آرایش کردن؛ زینت بستن. سعدی:

حریف مجلس ما خود همیشه دل می‌برد

علی‌الخصوص کـه پیرایـه‌ئی بـراو بستند

۴ **در یـم انـدیشه انـدازد تـو را از عمل بـیگانه مـی‌سازد تـو را**

اندیشه (در اینجا): ذهنیات؛ امور نظری.

خسته‌ی ما از کلامش خسـته‌تر انجمن از دور جـامش خسـته‌تر

مصرع اول: شعر چنین شاعری خسته را خسته‌تر می‌سازد.

جوی برقی نیست در نـیسان او یک سراب رنگ و بـو بسـتان او

جوی برق: آذرخشهای پیاپی
نیسان (در اینجا): باران نیسان که در ماه نیسان (هفتمین ماه سریانی) می‌بارد.
در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

اگر خاک تو از جان محرمی نیست
به‌شاخ تو هم از نیسان نمی نیست
(۳۰۴)

حسن او را با صداقت کار نیست　　در یمش جز گوهر تفدار نیست
مصرع اول: در زیبائی کلامش صداقت نیست.
تفدار: معیوب؛ لکه‌دار.

خواب را خوشتر ز بیداری شمرد　　آتش ما از نفسهایش فسرد
قلب، مسموم از سرود بلبلش　　خفته ماری زیر انبار گلش
از خم و مینا و جامش الحذر
از می آئینه فامش الحذر
ای ز پا افتاده صهبای او　　صبح تو از مشرق مینای او
ای دلت از نغمه‌هایش سرد جوش　　زهر قاتل خورده‌ئی از راه گوش
سردجوش: افسرده؛ سرد شده؛ بی‌حس و حال.

ای دلیل انحطاط، انداز تو　　از نوا افتاد تار ساز تو
انداز: روش، شیوه. ر.ک: بیت ۶۹

آنچنان زار از تناسانی شدی　　در جهان ننگ مسلمانی شدی

زار: ناتوان؛ ضعیف؛ زبون.
تناسانی: تن‌آسانی؛ آسودگی؛ تن‌پروری؛ تن‌آسایی.

از رگِ گل می‌توان بستن تو را　　از نسیمی می‌توان خستن تو را

از (در هر دو مصرع): با
خستن: مجروح کردن؛ زخمی کردن.

عشق رسوا گشته از فریاد تو　　زشت‌رو تمثالش از بهزاد تو

فریاد (در اینجا): شیون؛ ناله. در ***ارمغان حجاز*** (دوبیتی ۲۵۳) می‌گوید:

چه عصر است این که دین فریادی اوست
هزاران بند در آزادی اوست

بهزاد: نقاش و مینیاتورساز مشهور اواخر تیموری و اوایل صفوی. مقلب به‌کمال‌الدین و از مردم هرات بوده است. در میانه سالهای ۸۴۴ تا ۸۵۵ تولد یافت. بهزاد تا اوایل سلطنت شاه طهماسب (۹۳۰ - ۹۸۴) حیات داشته است. اقبال نام بهزاد را مرادف نقاش و صورتگر به‌کار می‌برد. در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

ز روی آدمیت رنگ و نم برد
غلط نقشی که از بهزادی اوست
(۲۵۲)

زرد از آزار تو رخسار او　　سردی تو برده سوز از نار او
خسته جان از خسته جانیهای تو　　ناتوان از ناتوانیهای تو
۳۸ **گریه طفلانه در پیمانه‌اش　　کلفت آهی متاع خانه‌اش**

کُلفَت (در اینجا صفت است برای آه): اندوهناک؛ غم‌انگیز.

مصرع دوم: سرمایه عشق آهی اندوهناک است. عشق آه در بساطش نمانده.

سرخـوش از دریـوزهٔ مـیخانه‌ها   جـــلوه دزد روزن کــاشانه‌ها
ناخوشی، افســرده‌ئی، آزرده‌ئــی   از لگــدکوب نگــهبان مــرده‌ئی

مصرع دوم: به‌واسطه دزدی زیبائی و جمال ازکاشانه‌ها مورد ضرب و شتم نگهبانان قرار گرفته و به‌حال مردن افتاده.

از غــمان مــانند نــی کــاهیده‌ئی   وز فلک صد شکوه برلب چیده‌ئی

غمان: غمها. نظیر سخنان و گناهان. در مسـمط مـعروف «از خـواب گران‌خیز» می‌گوید:

ای غنچه خوابیده چو نرگس، نگران خیز
کاشانه‌ی ما رفت به‌تاراج غمان خیز

در *بندگی‌نامه* می‌گوید:

نـغمه بـاید تـندرو مـانند سیل
تا برد از دل غمان را خیل، خیل

(بیت ۴۹)

لابـــه و کـین جـوهر آئـینه‌اش   نـــاتوانـــی هـــمدم دیـرینه‌اش

لابه (در اینجا): تملق و چاپلوسی.
جوهر: خمیره؛ فطرت.

۳۹ **پست‌بخت و زیردست و دون‌نهاد   نـــاسزا و نـــاامـــید و نـــامراد**

ناسزا (در اینجا): بی‌ارزش

نامراد: محروم؛ ناکام.

شیونش از جان تو سرمایه بـرد   لطف خواب از دیده‌ی همسایه بـرد

شیون: مویه و گریه و زاری

سرمایه: (در اینجا) تاب و توان.

وای بر عشقی که نـار او فســرد

در حرم زائید و در بـتخانه مـرد

فسرد: خاموش شد.

حرم: مسافتی از پیرامون کعبه که صید در آن نارواست. اقبال از ایـن کلمه به‌عنوان نـمادی بـرای «قـلمروی ایـمان»، «دنـیای اسـلام» یـا «جامعه‌ی اسلامی» استفاده می‌کند. در نخستین بـیت **چـه بـاید کـرد** می‌گوید:

سپاه تازه بـرانگـیزم از ولایت عشـق

که در حرم خطری از بغاوت خرد است

حرم از نظر اقبال مرکز اساسی نیروی فناناپذیر وحدت جامعه اسلامی است. تـوجه و اخـلاص و ارادت بـه‌حرم (= مـرکز مـلی) کـه در بیت‌الحرام یا کعبه تجلی می‌یابد یکی از موضوعات دلکش شعر اقبال است. او اهمیت حرم را چنین وصف می‌کند:

جــز حـرم مـنزل نـدارد کـاروان

غـیر حـق در دل نـدارد کـاروان

در غزلی می‌گوید:

مهر و مه دیدم، نگاهم برتر از پروین گذشت

ریختم طرح حرم بر کـافرستان شـما

و در ابیاتی دیگر:

شادم که مزار من در کوی حرم بستند
راهی ز مژه کاوم، از کعبه به‌بتخانه

*

نه تو اندر حرم گنجی، نه در بتخانه می‌آئی
ولیکن سوی مشتاقان، چه مشتاقانه می‌آئی

*

جز حرم منزل ندارد کاروان
غیر حق در دل ندارد کاروان

*

در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

متاع شیخ اساطیر کهن بود
حدیث او همه تخمین و ظن بود
هنوز اسلام او زنار دارد
حرم چون دیر بود، او برهمن بود

(۸۶)

چو موج از بحر خود بالیده‌ام من
به‌خود مثل گهر پیچیده‌ام من
از آن نمرود با من سرگران است
به‌تعمیر حرم کوشیده‌ام من

(۱۶۴)

نصیبی بردم از تاب و تب او
شبم مانند روز از کوکب او

غـــزالی در بـــیابان حـــرم بـــین
کـــه ریـزد خـنده شـیر از لب او

(۱۹۵)

در **چه باید کرد** در حرم زائیده شدن را مرادف مسلمان‌زاده بودن به‌کار می‌برد:

در حـــرم زاد و کـــلیسا را مـــرید
پـــرده‌ی نـــاموس مـــا را بـــردرید

(بیت ۳۳۹)

۳ **ای مـیان کـیسه‌ات نـقد سـخن　　بـــر عـــیار زنـــدگی او را بـــزن**

عیار: سنگ محک. در غزلی می‌گوید:

ندانم اینکه نگاهش چه دید در خاکم
نفس نـفس بـه‌عیار زمـانه سـود مـرا

مفهوم بیت: کسـی کـه اسـتعداد شـاعری دارد بـاید آن را بـا زنـدگی هماهنگ سازد. در **چه باید کرد** خطاب به‌اعراب می‌گوید:

مرد صـحرا! پـخته‌تر کـن خـام را
بـــرعیار خـــود بـــزن ایـــام را

(بیت ۴۰۳)

فکر روشن‌بین عمل را رهبر است　　چون درخش برق پیش از تندر است

۳۹ **فکـــر صـــالح در ادب مـــی‌بایدت　　رجعتی سـوی عـرب مـی‌بایدت**

ادب: ادبیات

عرب: در اینجا مقصود افکار و ادب اسلامی است.

دل به‌سلمای عرب باید سپرد تا دمد صبح حجاز از شام کُرد

سلمی (سلیمی): نام معشوقه‌ئی نظیر «لیلی» که نماد عشق است. زنی معشوقه در عرب و حجاز که گویا بربط هم خوب می‌نواخته. نام وی مجازاً برای هر معشوقی به کار می‌رود. اقبال در **رموز بی‌خودی** نیز نام او را می‌آورد:

ای بصیری را ردا بخشیده‌ئی
بربط سلمیٰ مرا بخشیده‌ئی

در غزلی می‌گوید.

توره‌شناس نه‌ئی وز مقام بی‌خبری
چه نغمه‌ئی است که در بربط سلیمی نیست

حافظ:

گر به‌سر منزل سلمی رسی ای باد صبا
چشم دارم که سلامی برسانی ز منش

*

قاصد منزل سلمی که سلامت بادش
چه شود گر به‌سلامی دل ما شاد کند

مقصود از مصرع اول این است که باید به‌مضامین شعر عرب رو کرد. قصاید عربی معمولاً با تشبیب آغاز می‌شوند و شاعر از محبوبی یاد می‌کند که نامش غالباً سلمی است. در اینجا مقصود از «سلمای عرب» قرآن و اهدافی است که اسلام بدان چشم دارد.

مصرع دوم: تلمیحی است به‌سخن شیخ حسام‌الحق ضیاء‌الدین: «امسیتُ کردیاً واصبحتُ عربیاً». می‌گویند او مردی عامی بود که به‌نزد جمعی از عالمان در آمد و تقاضاکرد تا از اسرار تصوف آگاهش سازند. آنان به‌وی گفتند که باید ریسمانی بردارد و یک سر آن را

به‌سقف خانه‌اش ببندد و سر دیگر را به‌پاهایش، طوری که واژگون آویزان شود. سپس هرچه قدر می‌تواند در این حالت بماند و کلماتی نامفهوم و بی‌معنا را که به‌وی آموخته بودند تکرار کند. مرد بیچاره که تصور نمی‌کرد مورد استهزاء قرار گرفته دستوراتشان را اجراء کرد و تمام شب را واژگون به‌تکرار کلماتی بی‌معنا گذراند. ولی خدا به‌عوض پاداش این ایمان و اخلاص را به‌وی داد و انوار الهی در قلبش تابیدن گرفت طوری که یکی از اولیاء شد و به‌بحثهای عالمانه در مورد غامض‌ترین مسائل الهیات عارفانه می‌پرداخت. او پس از این واقعه پیوسته می‌گفت: «شب کرد بودم، صبح عرب شدم.» اقبال در **چه باید کرد** نیز اشاره‌ئی به‌این موضوع دارد:

ای که دادی کرد را سوز عرب
بنده‌ی خود را حضور خود طلب
(بیت ۵۲۵)

۳۹ **از چمن‌زار عجم گل چیده‌ئی   نوبهار هند و ایران دیده‌ئی**
اندکی از گرمی صحرا بخور   باده‌ی دیرینه از خرما بخور
سر یکی اندر برگرمش بده   تن دمی با صَرصَر گرمش بده

یکی: یکبار
بر: آغوش، سینه.
بده (در اینجا): بگذار؛ بسپار.
با (در اینجا): به. در همین مثنوی (بیت ۵۵۱) می‌گوید:

با من آموز ای شه گردون مکان
زندگی کردن میان دشمنان

صَرصَر: باد تند و سخت. در غزلی می‌گوید:

می‌تپد از سوز من، خون رگ کائنات

من به‌دو صرصرم، من به‌غوتندرم

۴۰ **مدتی غلتیده‌ئی اندر حریر   خو، به‌کرباس حریری هم بگیر**

قرنها برلاله پا کوبیده‌ئی   عارض از شبنم چوگل شوئیده‌ئی

لاله: ر.ک: بیت ۳۵۰

پا کوبیده‌ئی: پای کوبی کرده‌ئی؛ رقصیده‌ئی

خویش را بر ریگ سوزان هم بزن   غوطه اندر چشمه‌ی زمزم بزن

زمزم: ر.ک: بیت ۳۸

مثل بلبل ذوق شیون تا کجا   در چمنزاران نشیمن تا کجا

ذوق شیون: علاقه به‌نالیدن.

ای هما از یمن دامت ارجمند   آشیانی ساز برکوه بلند

مصرع اول: ای آنکه اگر همای سعادت‌بخش به‌دامت بیفتد، افتخاری برایش خواهد بود.

۴۰ **آشیانی برق و تندر در بری   از کنام جُرّه‌بازان برتری**

جره‌باز: ر.ک: بیت ۳۶۴

تا شوی در خورد پیکار حیات

جسم و جانت سوزد از نار حیات

اقبال در ابیات اخیر متذکر می‌گردد که اگر مسلمانان ارتباط خود را با

حقایق و ارزشهای اسلامی قطع کنند به‌فساد اجتماعی و اخلاقی کشانده خواهند شد. بنابراین او از رجعت به‌زبان و ادب عرب جانبداری می‌کند و مخالفت خود را با اشعار صوفیانه شاعران هند و ایران که ذهن مسلمانان را تخدیر می‌کند، نشان می‌دهد.

۹

در بیان اینکه تربیت خودی را سه مراحل [(مرحله)]
است. مرحله اول را اطاعت و مرحله دوم را ضبط نفس
و مرحله سوم را نیابت الهی نامیده‌اند.

مرحله اول، اطاعت

خدمت و محنت شعار اشتر است   صبر و استقلال کار اشتر است ۴۰

اقبال در این بخش از مثنوی تکامل معنوی انسان را در سه مرحله بیان می‌دارد که مرحله اول آن «اطاعت» است. او بشر را در این مرحله به‌شتر تشبیه می‌کند که خصیصه‌اش خدمت کردن و اطاعت کردن و محنت کشیدن است و شیوه‌اش صبوری و بردباری. منظور اقبال از «اطاعت» بندگی صحیح در برابر حق است و این چیزی است که اختیار و استقلال از آن پدید می‌آید. در **چه باید کرد** (بیت ۲۲۰) نیز از همین تمثیل استفاده می‌کند و در وصف انسان آزاده یا به‌تعبیر وی «مرد حر» می‌گوید:

مرد حر، از لا اله روشن ضمیر
می‌نگردد بنده‌ی سلطان و میر
مرد حر چون اشتران باری برد
مرد حر باری برد، خاری خورد

پای خود را آنچنان محکم نهد
نبض ره از سوز او برمی‌جهد

این تمثیل مستقیماً مأخوذ از فکر نیچه است. نیچه نیز سیر تکاملی انسان آرمانی خود را در سه مرحله طبقه‌بندی می‌کند و می‌گوید روح از سه مرحله می‌گذرد، یا به‌عبارت دیگر در سیر رو به‌بالایش سه مرحله پی در پی را تحمل می‌کند. در مرحله اول شتر می‌شود، در مرحله دوم شیر، و در مرحله سوم کودک. در مرحله‌ئی که روح شتر می‌شود با بردباری و شکیبائی فراوان بار واجبات، فرائض و منهیات را تحمل می‌کند و بردوش می‌کشد. روح با انجام دستورات و تحمل اجبارها به‌مرحله‌ی اختیار و تصمیم‌گیری می‌رسد و این زمانی است که پای به‌مرحله دوم می‌گذارد. او در **چنین گفت زرتشت** می‌گوید: «... بارهای سنگین بی‌شماری برای روح موجود است، همان روح نیرومندی که قادر به‌تحمل بار می‌باشد و به‌همین سبب قابل احترام است، قوت او بارهای سنگین و سنگین‌تری را دائماً طلب می‌کند.

و روح بارکش می‌پرسد چه چیز سنگین است؟ و همچنانی که به‌سان شتر به‌زانو در می‌آید مایل است که براو بارهای سنگین نهند.

این روح بارکش می‌پرسد ای قهرمانان بگوئید چه باری سنگین‌تر است تا من آن را بردوش کشم و از نیرومندی خویش دلشاد شوم.

آیا سنگین‌ترین بار این است که خود را پست کند تا عزت نفس خود را جریحه‌دار سازد؟ یا سفاهت خود را به‌معرض نمایش درآورد تا عقل خویش را به‌سخره گیرد؟

یا چون به‌مقصود خود دسترسی یافت آن را رها سازد؟ یا ازکوههای رفیع بالا رود تا اغواکننده را محک زند؟

یا با بلوط و سبوس دانش تغذیه کند و به‌خاطر حقیقت روح خود را

گرسنه نگاه دارد؟ یا در حین ناخوشی و بلا، تسلی‌دهندگان را جواب گوید و در عوض با مردم کر طرح دوستی ریزد تا خواسته‌های او را نشنوند؟

یا کسانی را که از او نفرت دارند دوست بدارد و دست خود را به‌سوی غولی که قصد ترساندن وی را دارد دراز کند؟

تمام این بارهای سنگین را روح باربر تحمل می‌کند و بردوش می‌کشد و همچنان که شتر باردار شتابان راه صحرا در پیش می‌گیرد، روح نیز به‌سمت صحرای خود می‌شتابد. ولی در آرامش صحرا دومین استحاله صورت می‌پذیرد و در آنجا روح به‌صورت شیری در می‌آید...»

اقبال از سه مرحله‌ئی که نیچه به‌آن اشاره می‌کند، تنها مرحله مربوط به‌شتر را از فکر او اخذ می‌کند ولی دو مورد دیگر مقتبس از ادبیات اسلامی است.

قرآن نیز خلقت شتر را مورد توجه قرار داده و آن را به‌مسلمانان گوشزد کرده است: اَفَلاٰ یَنظُرون اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ «چرا شتر را نمی‌نگرند که چسان آفریده شده» (غاشیه: ۱۷). علاوه براین، شتر در اندیشه و فرهنگ اسلامی نمادی ملی است.

۴۰۸ **گام او در راه کم غوغاستی کاروان را زورق صحراستی**

کم غوغا: بی‌صدا. حرف یاء در آخر دو مصرع فوق «یاء استمرار» و به‌معنای «می» است.

کم غوغاستی: کم غوغا می‌باشد.

نقش پایش قسمت هر بیشه‌ئی کم‌خور و کم‌خواب و محنت پیشه‌ئی

مصرع اول: جای پایش در هر بیشه‌ئی هست.

مست زیــر بــار مـحمل مـی‌رود　　پای کوبان سوی مـنزل مـی‌رود ۴

مست: سرخوش؛ مشتاقانه؛ شادمانه.
محمل: کجاوه؛ هودج. ر.ک: بیت ۶۳

سرخوش از کیفیت رفتار خویش　　در سفر صابرتر از اسوار خویش

اسوار: سوار. جمع آن اسواران می‌شود که در ایران باستان لقب مردان دلیر و آزاده بوده.

تو هم از بار فـرائـض سـرمتاب　　برخوری از «عنده حُسنُ المآب»

فرائض (جمع فریضه): واجبات دینی.
عِندَهُ حُسنُ المآب: سرانجام نیک نزد اوست. تلمیحی است به‌آیه ۱۴ آل عمران: «زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهواتِ مِنَ النِّساء وَالْبَنینَ وَالْقَناطیرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَیلِ الْمُسَوَّمَةِ والاَنْعامِ وَالْحَـرْثِ ذلِکَ مَتاعُ الحَـیوةِ الدُّنـیا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسنُ الْمَآب (دوست داشتن خواستنی‌ها، از زنـان و فـرزندان و بسته‌های فراهم شده طلا و نقره و اسبان داغدار و رمه و کشتزارها در نظر مردم دلفریب آمده، [ولی] اینها کالای ناچیز زندگانی این جهان است و سرانجام نیک نزد خداست)
در آیه ۲۹ سوره رعد نیز همین اصطلاح آمده است: الَّذینَ آمَنُواْ و عَمِلُو الصّالِحاتِ طوبیٰ لَهُمْ و حُسْنُ مَآبٍ (کسانی که ایمان آوردند و کارهای نیک و شایسته کردند، خوشی و سرانجام نیک نصیبشان خواهد شد).

در اطاعت کوش ای غفلت شـعار　　مـی‌شود از جـبر پـیدا اخـتیار ۴

جبر و اختیار از مسائل مهمی است که از دیرباز مورد بحث گروههای مختلف مذهبی، فلسفی و کلامی بوده، به‌طوری که منشأ اختلاف فرق اسلامی شده است. فی‌المثل معتزله معتقد به‌اختیارند و اشاعره اعتقاد به‌جبر دارند. ولی شیعه معتقد است به‌اینکه انسان در محدوده‌ی جبر، مختار است. از امام جعفر (ع) نقل است که: لاجبر و لاتفویض بل امر بین‌الامرین (فقیل هل بینهما منزلة قال علیه السلام اوسع مما بین السماء و الارض.) اقبال معتقد به‌نظر سوم است. قیاس کنید با این ابیات از دفتر پنجم مثنوی:

اختیاری هست ما را بی‌گمان
حسّ را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین بپر
یا بیا ای کور تو در من نگر
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
یا که چو با تو چرا برمن زدی
این چنین واجستها مجبور را
کس بگوید یا زند معذور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
نیست جز مختار را ای پاک جیب
اختیار اندر درونت ساکنست
تا ندید او یوسفی، کف را نخست

(بیت ۲۹۶۸ به‌بعد)

پروفسور حسین برنی اقبال‌شناس پاکستاین در رساله‌ئی تحت عنوان

نقش اقبال در ادب پارسی ـ هندی می‌نویسد: در شعر اقبال مضمون جبر و اختیار از اعتباری فوق‌العاده برخوردار است. او این موضوع را با توجه به‌آیات قرآنی مورد بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که قرآن انسان را به‌میزانی وسیع مسئول رفتارش می‌شناسد.

در اشعار اقبال تاکید براین است که انسان در تعیین سرنوشت خویش کاملاً مختار است و برای آنکه تمام توانائی‌ها و استعدادهای خود را بشناسد و از قوه به‌فعل در آورد باید خود را بسازد، اهل عمل باشد و با سخت‌کوشی هدفی مشخص را دنبال کند. به‌عقیده وی «خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه تسلیم شدن به‌کمال اخلاقی از روی اختیار است. خیر، منبعث از همکاری و مشارکت ارادی خودهای آزاد است. از موجودی که همه اعمالش از پیش مشخص و مقدر شده، خیر سر نمی‌زند. بنابراین شرط لازم برای خیر، داشتن اختیار است.»

این تفکر مغایر نظر شاعران بزرگ متصوف است که مبلغ قدری مسلکی و تسلیم و رضا بودند. به‌عقیده اقبال همین شیوه تفکر است که سرزندگی و پویائی ملل شرق را اندک‌اندک از بین برد و آنان را اسیر غرب ساخت:

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش به‌دست خویش بنوشت

او می‌گوید در حالی که اقوام شرق بی‌چون و چرا به‌تقدیر اعتقاد دارند، غربیان به‌اراده آزاد معتقدند؛ ولی خرد اقتضاء می‌کند که طریق میانی انتخاب شود. اقبال در یکی از دوبیتی‌های خود اشاره به‌دیدارش با کشیش کاتولیک کهنسالی در رم دارد که همین موضوع را مطرح می‌سازد:

به‌روما گفت با من راهبی پیر
که دارم نکته‌ئی از من فراگیر
کند هرقوم پیدا مرگ خود را
تو را تقدیر و ما را کشت تدبیر

در *گلشن راز جدید* (بیت ۲۰۸) می‌گوید:

چنین فرموده سلطان بدر است
که ایمان در میان جبر و قدر است

اقبال مضمون بیت مورد بحث را در *گلشن راز جدید* (بیت ۲۱۲) در مورد میزان اختیار خودی بدین گونه بیان داشته:

شبیخون برجهان کیف و کم زد
ز مجبوری به‌مختاری قدم زد

اقبال نیز مانند برگسون براین عقیده است که جبر مربوط به‌تن و عقل است، ولی در مورد روح چنین نیست و انسان از این حیث آزاد و مختار است. تا آن زمانی که آدمی به‌تعبیر اقبال در سطح «خود فاعل» efficient self باقی می‌ماند دستخوش علیت مکانیکی است، ولی همین که خود شناسا یا خود مدرک appreciative self به‌فعالیت در می‌آید، آدمی کاملاً آزادی دارد.

ناکس از فرمان‌پذیری کس شود　　آتش ار باشد ز طغیان خس شود

ناکس: فرومایه؛ پست؛ بی‌ارزش.
طغیان: نافرمانی؛ سرپیچی؛ سرکشی.
خس شود (در اینجا): خاکستر شود.

۴۱　**هر که تسخیر مه و پروین کند　　خویش را زنجیری آئین کند**

مفهوم بیت: هرکس آسمان را تسخیر کند خود را در قالب شریعت جای داده است. همان طور که:

باد را زندان گل خوشبو کند   قید بو را نافه‌ی آهو کند

مصرع دوم: نافه‌ی آهو بو را در خود حبس می‌کند.

می‌زند اختر سوی منزل قدم   پیش آئینی سر تسلیم خم

مفهوم بیت: ستاره هم براساس قانونی که تسلیم آنست به‌سوی هدف خود می‌رود.

سبزه بردین نمو روئیده است   پایمال از ترک آن گردیده است

سبزه (در اینجا): گیاه

بردینِ نمو: براساس قانون رشد

مصرع دوم: که اگر از این قانون اطاعت نکند قد نمی‌افرازد و لگدمال می‌شود.

لاله پیهم سوختن قانون او   برجهد اندر رگ او خون او

پیهم سوختن: بی‌وقفه سوختن

مصرع دوم: از این روست که در رگش خون جریان دارد. به‌عبارت دیگر حیاتش در بی‌وقفه سوختن است.

۴۲ **قطره‌ها دریاست از آئین وصل   ذره‌ها صحراست از آئین وصل**

مفهوم بیت: براساس قانون وحدت است که قطرات تبدیل به‌دریا و ذرات شن بدل به‌صحرا می‌شوند.

باطن هر شیء ز آئینی قوی　　تو چرا غافل از این سامان روی

غافل رفتن (در اینجا): بی‌توجه گذشتن.

سامان: نظام؛ نظم و ترتیب.

باز ای آزاد، دستور قدیم　　زینت پاکن همان زنجیر سیم

دستور قدیم: شریعت اسلام

مفهوم بیت: ای آنکه خود را از قوانین اسلام رها کرده‌ای بار دیگر زنجیر سیمین آن را به‌پای خود ببند.

شکوه سنج سختی آئین مشو
از حدود مصطفی بیرون مرو

شکوه سنج: شکایت‌کننده؛ گله‌مند. در غزلی می‌گوید:

برق سینا، شکوه سنج از بی‌زبانیهای شوق
هیچکس در وادی ایمن تقاضائی نداشت

مرحله دوم، ضبط نفس

نفس تو مثل شتر خودپرور است　　خودپرست و خودسوار و خودسرست

خودپرور (در اینجا): کسی که به‌خود توجه داشته باشد

خودسوار: خودسر؛ خودرأی.

برصف هندوی آهم چون زند
ترک گردون خودسواری بیش نیست

«طالب آملی»

۴۱ **مـرد شـو آور زمـام او بـه‌کـف — تا شوی گوهر اگر باشی خـزف**
هرکه برخود نیست فرمانش روان — مـی‌شود فـرمانپذیر از دیگـران
طرح تعمیر تـو از گـل ریـختند — بـا مـحبت خـوف را آمـیختند
خوف دنیا، خوف عقبی، خوف جـان — خـوف آلام زمـین و آسـمان
حب مـال و دولت و حب وطـن — حب خـویش و اقـربا و حب زن

دولت (در اینجا): قدرت

خویش (در اینجا): نفس؛ خود

۴۲ **امتزاج ماء و طین تـن‌پرور است — کشته‌ی فحشاء، هلاک منکر است**

ماء و طین: آب و خاک

تن‌پرور است: تن را می‌پروراند

در همین مثنوی می‌گوید:

تا کجا خود را شماری ماء و طین
از گل خود شعله‌ی طـور آفـرین

(بیت ۵۵۷)

۴۳ **تـا عـصای لا اله داری بـه‌دست — هر طلسم خوف را خواهـی شکست**

عصای لا اله: عصای توحید

این بیت تلمیحی است به‌عصای موسی. در چه **باید کـرد** در وصـف انسانهای آزاده می‌گوید:

مـرد حـرّ، مـحکم ز ورد لاتـخف
ما به‌میدان، سر به‌جیب، او سر به‌کف
مـرد حـرّ از لا اله روشـن ضـمیر
مـی نگـردد بـنده‌ی سـلطان و مـیر

(ابیات ۲۱۸ و ۲۱۹)

۴۱ **هر که حق باشد چو جان اندر تنش   خم نگردد پیش باطل گردنش**
خوف را در سینه‌ی او راه نیست   خاطرش مرعوب غیرالله نیست

تلمیحی است به‌آیه ۱۱۲ سوره بقره: «بَلیٰ مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ و هُوَ مُحسِنٌ فَلَهُ اَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ لاٰ خوفٌ عَلیهِمْ و لاهم یَحزَنونَ» (آری، هرکس روی خود را به‌خدا کند و نیکوکار باشد، مزد او نزد پروردگار اوست، و نه بیمی برآنهاست و نه اندوهگین شوند.) در چه **باید کرد** می‌گوید:

تا نه رمز لا اله آید به‌دست
بند غیر الله را نتوان شکست

(۱۱۵)

پیش غیر الله لا گفتن، حیات
تازه از هنگامه او کائنات

(۱۱۸)

۴۲ **هرکه در اقلیم لا آباد شد   فارغ از بند زن و اولاد شد**

آباد شد (در اینجا): مقیم شد.

قیاس کنید با این بیت از خواجه عبدالله انصاری عارف قرن پنجم:

آن کس که تو را شناخت جان را چه کند
فرزند و عیال و خانمان را چه کند

۴۳ **می‌کند از ماسوی قطع نظر   می‌نهد ساطور برحلق پسر**

مصرع دوم: اشاره به‌تصمیم حضرت ابراهیم برای قربانی کردن پسرش اسمعیل در راه خدا. برای اطلاع از تاریخ قربانی در ادیان مختلف ر. ک: ***خدایان و آدمیان.*** تألیف هنری بمفورد پارکز، ترجمه م. ب. ماکان. فهرست نامها و موضوعات، ذیل «آئینهای قربانی».

با یکی مثل هـجوم لشکـر است   جان به‌چشم او ز باد ارزانتر است

مفهوم بیت: گرچه یک نفر است ولی به‌هنگام حمله مانند یک لشکر است و جان برای او از باد بی‌ارزش‌تر است.

از باد ارزانتر بودن: بسیار بی‌ارزش بودن. ر.ک: بیت ۳۵۹

لا اله باشد صـدف، گـوهر نـماز   قلب مسلم را، حـجِ اصـغر نـماز

حج *اصغر:* حج عمره در مقابل حج اکبر که حج تمتع است.

مصرع دوم: نماز برای مسلمان همانند حج اصغر است.

در کف مسلم مثال خـنجر است   قاتل فحشاء و بغی و منکر است

بغی: ظلم؛ ستم.

مصرع دوم: تلمیحی است به‌آیه ۴۵ سوره عنکبوت: و اَقِمِ الصَّلوةِ انَّ الصلوةِ تَنهیٰ عَنِ الفحشاء و المنکر.

مفهوم بیت: نماز مانند خنجری است در دست مسلمان که معصیت، ستم و زشتکاری را از میان می‌برد.

روزه بر جوع و عطش شبخون زنـد   خـــیبر تـــن‌پروری را بشکـــند

۴۴ **مومنان را فطرت افروز است حج   هجرت‌آموز و وطن‌سوزست حج**

هجرت (در اصطلاح اسلامی): ترک جائی که در آن نشانی از مسلمانی نیست.

مفهوم بیت: حج، مومنان را روشن‌ضمیر می‌سازد، هجرت را به‌آنان می‌آموزاند و پای‌بندی به‌خاک را از میان می‌برد.

طـــاعتی ســـرمایه‌ی جـمعیتی   ربـــط اوراق کـــتاب مـــلتی

حُب دولت را فنا سازد زکوة هم مساوات آشنا سازد زکوة

دولت: ثروت

دل ز حتّٰی تُنفِقوا محکم کند زر فزاید الفت زر کم کند

حتّٰی تنفقوا: مگر انفاق کنید. اشاره است به‌آیه ۹۲ آل عمران: «لَنْ تَنَالُواالْبِرَّ حتّٰی تُنْفِقواْ مِمّا تُحِبّونَ وَ ما تنفِقوا من شیء فَاِنَّ اللّهَ بِهِ عَلیم» (هرگز به‌نیکی دست نیابید مگر آنچه دوست دارید انفاق کنید، و هرچه انفاق کنید خدا به‌آن داناست.)

این همه اسباب استحکام توست پخته‌ی محکم اگر اسلام توست

مصرع دوم: اگر اسلام تو محکم باشد شکست‌ناپذیر خواهی شد.

۴۰ **اهل قوت شو ز ورد «یا قوی»**
تا سوار اشتر خاکی شوی

مصرع دوم: تا بر هواجس جسمانی غلبه کنی.

مرحله سوم، نیابت الهی

گر شتربانی جهانبانی کنی زیب سرتاج سلیمانی کنی

اقبال در این مرحله درباره انسان کامل سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که هر انسانی بالقوه جهان اصغر است که اگر کمال روحانی بیابد دارای تمام صفات الهی می‌گردد و مانند یک ولی یا پیامبر مرد خدا می‌شود و نایب و خلیفه او برزمین.

حسین برنی راجع به‌دیدگاه اقبال در خصوص انسان کامل می‌نویسد:

نقش منحصر به‌فرد اقبال در شعر فارسی و فراتر از آن در شعر مشرق‌زمین به‌سبب مفهومی است که از انسان کامل ارائه می‌دهد. به‌نظر وی صفت مشخصه چنین انسانی در ژرفای ایمان مذهبی‌اش، در شجاعت و استحکامش، در پویائی و تلاشش، در استغناء و در حرمتی است که برای خویشتن خویش قائل است.

ابر انسان اقبال یا زبرمرد او این صفات را از خداوند کسب می‌کند. او اصولاً مرد عمل است و به‌قول اقبال «مستی کردار» و «مستی اندیشه» دارد. برخی را عقیده براین است که اقبال در تصوری که از انسان کامل داشته، ملهم از اندیشه نیچه در مورد زبرمرد بوده، ولی اقبال معیارهای انسان کامل خود را از قرآن اخذ کرده که انسان کامل را جانشین خدا برزمین می‌داند. او در نامه‌ئی به‌تاریخ ۲۴ ژانویه ۱۹۲۱ به‌پروفسور نیکلسون می‌نویسد: «آنانکه انسان کاملی را که در تصور دارم در قالب تنگ ابرمرد نیچه می‌ریزند، به‌درستی نظر مرا دربارهٔ انسان کامل درنیافته‌اند. انسان کامل من برمبنای اعتقادات عرفانی است. بیست سال پیش یعنی مدتها قبل از آنکه کلامی از نیچه شنیده باشم، در اندیشه‌ام شکل گرفت» و در جای دیگر می‌نویسد: «در نظر نیچه، ابرمرد مفهومی صد در صد مادی دارد... ابرمرد نیچه موجودی کاملاً مادی است... ابرمرد محصولی زیستشناختی است، حال آنکه انسان کامل در اسلام محصول نیروهای اخلاقی و روحانی است.»

۴۴ **تا جهان باشد جهان‌آرا شوی   تاجدار مُلک لایَبلیٰ شوی**

تاجدار: دارنده تاج؛ پادشاه؛ سلطان.

مُلک لایبلیٰ: پادشاهیی که نابود نشود. تلمیحی است به‌آیه ۱۲۰ سوره طه «فَوَسْوَسَ إِلَيهِ الشَّيطانُ قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلىٰ شَجَرَةِ الْخُلدِ وَ مُلکٍ لایَبلیٰ.» (پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم، آیا تو را به‌درخت جاودانی و پادشاهیی که کهنه و نابود نشود راه بنمایم؟)

نایب حق در جهان بودن خوش است　　بر عناصر حکمران بودن خوش است
نایب حق همچو جان عالم است　　هستی او ظلّ اسم اعظم است

ظلّ: سایه
اسم اعظم: بزرگترین نام؛ الله.
مصرع دوم: اشارتی است به‌این روایت که: «السُّلطانُ العادلُ ظلُّ اللهِ فی‌الارض.»

۴۵۰ **از رموز جزء و کل آگه بود　　در جهان قائم به‌امرالله بود**
کل: چیزی که از تعدادی جزء ترکیب شده باشد. در اصطلاح صوفیه منظور ذات خداست.
مصرع دوم: فرمان خدا را در جهان به‌اجراء در می‌آورد.

خیمه چون در وسعت عالم زند　　این بساط کهنه را برهم زند
فطرتش معمور و می‌خواهد نمود　　عالمی دیگر بیارد در وجود

معمور: نیک آراسته
می‌خواهد نمود: طالب اظهار وجود است. ذوق تجلی دارد. در غزلی می‌گوید:

من از کارآفرین داغم که با این ذوق پیدایی
ز ما پوشیده دارد، شیوه‌های کارسازی را

صد جهان مثل جهان جزء و کـل   روید از کشت خیال او چـو گـل

مصرع دوم: حاصل اندیشه انسان کامل است. اقبال کلمه «خیال» را غالباً به‌معنای اندیشه به‌کار می‌برد. در این مورد ر.ک: بیت ۱۵۲

پخته سـازد فـطرت هـرخـام را   از حـــرم بـیرون کـند اصـنام را

حرم: ر.ک: بیت ۳۹۲

۴۵ **نـــغمه‌زا تـــار دل از مـضراب او   بـهرحـق بـیداری او، خـواب او**
شیب را آمـوزد آهـنگ شـباب   می‌دهد هرچـیز را رنگ شـباب

شَیب: پیری؛ سالخوردگی.

نوع انسان را بشیر و هـم نـذیر   هم سپاهی، هم سپهگر، هم امیر

بشیر: مژده‌دهنده؛ بشارت‌دهنده. مقابل نذیر.
نذیر: بیم‌دهنده؛ ترساننده. پیامبر هم بشیر بود و هم نذیر.
سپهگر: سپهسالار

۴۵ **مـــدعای عَـــلَّمَ الْاَسـماستی   سر سُـبحان الّـذی اسـراسـتی**

مصرع *اول*: تلمیحی است به‌آیه ۳۱ سوره بقره: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الاسماء» (و [خدا] همه نامها را به‌آدم آموخت). در مثنوی **چه باید کرد** می‌گوید:

علم اشیاء خاک ما را کیمیاست
آه! در افرنگ تأثیرش جداست

در همین مثنوی می‌گوید:

عــلم اسـماء اعـتبار آدم است
حکمت اشـیاء حـصار آدم است

در **پیام مشرق** می‌گوید:

علـم اشـیاء عـلم الاسـماستی
هـم عـصا و هـم یـد بـیضاستی

در سوره بقره آیات ۳۰ تا ۳۳ آمده است که: «و چون پروردگارت به‌فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی پدید می‌کنم. گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌کنی که تباهی کند و خونها بریزد! و ما تو را به‌پاکی می‌ستائیم و تو را تقدیس گویانیم. گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و خدا همه نامها را به‌آدم بیاموخت. پس از آن، چیزها را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گوئید مرا از نام اینها خبر دهید. گفتند: تو را تنزیه می‌کنیم دانشی جز آنچه به‌ما آموخته‌ئی نداریم که دانای فرزانه توئی. گفت: ای آدم فرشتگان را از نام چیزها آگاه کن و چون از نام آنها آگاهشان کرد گفت: مگر به‌شما نگفتم که من نهفته آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و آنچه را آشکار کردید و آنچه را نهان می‌دانستید می‌دانم.»

اقبال در نخستین فصل کتاب ***بازسازی اندیشه*** پس از ذکر این آیات می‌گوید «اشارات این آیات آن است که استعداد نامیدن اشیاء به‌بشر اعطاء شده است. یعنی می‌تواند از آنها صورت عقلی و مفهوم بسازد، تشکیل مفاهیم صورتهای عقلی از اشیاء معنائی جز مسخره کردن آنها ندارد. بنابراین خصوصیت علم و معرفت بشر از اشیاء مفهومی و تصوری است و با سلاح همین معرفت تصوری است که بشر به‌جنبه‌ی قابل رؤیت حقیقت تقرب می‌جوید.

مصرع دوم: تلمیحی است به‌نخستین آیه سوره اسراء: «سُبحان الّذی أَسریٰ بِعبدهِ لَیلاً مِن‌المَسجِدِ الحَرامِ اِلَی المَسجِدِ الأَقصی الَّذی بارَکنا حَولَهُ لِنُرِیَهُ مِن آیاتنا اِنَّهُ هُوَالسَّمیعُ البصیرُ.» (پاک است آنکه بنده خود را شبی از

مسجدالحرام به‌مسجدالاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم برد، تا برخی از نشانه‌های خویش را به‌او بنماییم، همانا اوست شنوا و بینا.)
حرف یاء در آخر هر دو مصرع نشانه استمرار است.

از عصا دست سفیدش محکم است　　قدرت کامل به‌علمش توأم است

دست سفید: ید بیضا: یکی از معجزات موسی که دست خود به‌زیر بغل می‌برد و چون بیرون می‌آورد «به‌دیده‌ی بینندگان سفید می‌نمود.» اعراف ۱۰۸ و نیز رجوع کنید به‌سوره شعراء آیه ۳۳ و سفر خروج باب چهارم آیه ۶: «و خداوند دیگرباره وی را گفت دست خود را در گریبان خود بگذار، چون دست به‌گریبان خود برد و آن را بیرون آورد اینک دست او مثل برف مبروص شد.»
مصرع اول: دست سفید او با عصا قدرت یافته

۴ **چون عنان گیرد به‌دست آن شهسوار　　تیزتر گردد سمند روزگار**
خشک سازد هیبت او نیل را　　می‌برد از مصر اسرائیل را

اسرائیل: بنی‌اسرائیل

در این بیت به‌دو واقعه مهم در تاریخ بنی‌اسرائیل اشاره شده است. براساس ***قاموس کتاب مقدس*** یهودیان پس از خروج از مصر به‌جائی رسیدند که نیل به‌بحر احمر می‌ریخت در اینجا باد شدیدی آب دریا را شکافت طوری که اسرائیلیان از بستر رود گذشتند و به‌خشکی رسیدند و مصریان که در تعقیب ایشان بودند به‌واسطه برگشتن آبها غرق شدند. مقصود اقبال این است که انسان آرمانی او دارای خصایصی پیامبرانه است موانع را، هرچند عظیم، از پیش پای برمی‌دارد، قدرت رهبری دارد و منجی همنوعان خویش است.

در *گلشن راز جدید* نیز به‌این رویداد معروف تاریخ بنی‌اسرائیل، زمانی که سپاه فرعون برای کشتن آنان به‌تعقیبشان پرداختند و موسی چوبدستش را به‌درون رودخانه‌ئی که در برابرشان بود انداخت و آن را دو قسمت کرد و معبری برای عبور بنی‌اسرائیل پدید آورد، اشاره می‌کند:

همین دریا، همین چوب کلیم است
که از وی سینه دریا دو نیم است

(۴۱)

در سوره طه آیات ۷۶ و ۷۷ آمده است که: «و به‌موسی وحی کردیم... راه ببر و برای آنها در دریا راهی خشک بجوی... فرعون با سپاهیانش از پی ایشان شد و از فروگرفتن دریا به‌فرعونیان همان رسید که رسید.» در سوره بقره آیه ۵۰ نیز به‌این واقعه اشاره شده است: «و اِذ فَرَقْنا بِکُمُ الْبَحرَ فَاَنْجَیناکُمْ و اَغْرَقْنا آلَ فرعونَ و اَنتُم تَنظُرون (و هنگامی که دریا را برای شما شکافتیم پس شما را رهانیدیم و فرعونیان را غرق کردیم و شما می‌نگریستید.) اقبال در دیگر سروده‌های خود نیز از این تمثیل استفاده کرده است. از جمله در مثنوی **چه باید کرد**:

پیش فرعونان بگو حرف کلیم
تا کند ضرب تو دریا را دو نیم

در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

ستردن نقش هر امید و بیمی
زدن چاکی به‌دریا چون کلیمی

(بیت ۱۸۶)

۴۶۲ از قـم او خـیزد انـدر گـور، تـن مرده جانها چون صنوبر در چمن

باتوجه به‌بیت ۴۶۱ در بیت اخیر به‌یکی از معجزات عیسی اشاره شده که آن زنده ساختن مردگان بوده. در انجیل لوقا باب هفتم در آیات ۱۱ تا ۱۷ سخن از زنده شدن جوان مرده‌ئی می‌رود که در درون تابوت بوده و چون عیسی به‌او می‌گوید «به‌تو می‌گویم برخیز» زنده می‌شود. همچنین ر.ک: انجیل متی ۹: ۲۶ ـ ۱۸، مرقص ۵: ۴۳ ـ ۳۵ اقبال در همین مثنوی (بیت ۷۰) می‌گوید

خیز و جان نو بده هر زنده را
از قم خود زنده‌تر کن زنده را

قیاس کنید با ابیات زیر از دفتر اول مثنوی:

هین که اسرافیل وقت‌اند اولیاء
مرده را زیشان حیاتست و حیا
جان‌های مرده اندر گور تن
برجهد ز آوازشان اندر کفن

(۱۹۳۰ ـ ۳۱)

چمن: ر.ک: بیت چهارم.

ذات او توجیه ذات عالم است   از جلال او نجات عالم است

این بیت نیز مانند بیت پیشین اشارت به‌مسیح دارد و او را انسان کاملی می‌شمارد که ذات یا شخص او توجیه (کفاره) عالم است و جلالش ناجی بشریت.

۲ **ذرّه، خورشید آشنا، از سایه‌اش   قیمت هستی گران از مایه‌اش**

ذره: کنایه از انسان

خورشید: کنایه از خدا. ارتباط ذره و خورشید به‌این معنا در شعر

فارسی سابقه‌ئی کهن دارد. در همین مثنوی (بیت ۵) می‌گوید:

ذره‌ام مهر منیر آن من است
صد سحر اندر گریبان من است

عطار:

کسی سازد رسن از نور خورشید
که اندر هستی خود ذره‌وار است

*

چو خورشید جمالت جلوه‌گر شد
چو ذره هردو عالم مختصر شد

حافظ:

کمتر از ذره نئی، پست مشو مهر بورز
تا به‌خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان

*

به‌هواداری او ذره صفت رقص‌کنان
تا لب چشمه خورشید درخشان بروم

*

ذره را گر نبود همت عالی حافظ
طالب چشمه خورشید درخشان نشود

*

چو ذره گرچه حقیرم ببین به‌دولت عشق
که در هوای رخت چون به‌مهر پیوستم

از سایه‌اش: تحت توجهش؛ با هدایتش

مایه (در اینجا): شخصیت پربار

مفهوم بیت: هدایتش سبب آشنائی ذره با خورشید می‌شود، و

شخصیت پربارش برارزش زندگی می‌افزاید.

۴۶ **زندگی بخشد ز اعجاز عمل   می‌کند تجدیدانداز عمل**
تجدید: نو کردن؛ از نو ساختن.
انداز: ر.ک: بیت ۶۹
مفهوم بیت: کارهای معجزه‌آمیزش حیات بخش است و شیوه‌ئی نو در کارها پدید می‌آورد.

جلوه‌ها خیزد ز نقش پای او   صد کلیم آواره‌ی سینای او
آواره (در اینجا): متحیر؛ مجذوب؛ مسحور.

زندگی را می‌کند تفسیر نو   می‌دهد این خواب را تعبیر نو
۴۶ **هستی مکنون او راز حیات   نغمه‌ی نشنیده‌ی ساز حیات**
همین مضمون را در ابیات آغازین این مثنوی (بیت ۶ به‌بعد) با تعابیری دیگر بیان می‌دارد.
مکنون: ر.ک: بیت ۱۹۹

طبعِ مضمون‌بند، فطرت خون شود   تا دو بیت ذات او موزون شود
مضمون‌بند: مضمون‌ساز؛ دارای قریحه. طبعی که می‌تواند مضمونی را به‌شعر درآورد.
فطرت خون: خون به‌دل؛ درد آشنا.
دو بیت: مثنوی؛ چهار مصرع نخستین شعری که خوانندگان به‌آواز می‌خوانند. در اینجا: مطلق شعر.
ذات او: شخصیتش.

۴۱ مشت خاک ما سر گردون رسید   زین غبار آن شهسوار آید پدید

مشت خاک: ر. ک: بیت ۶.
شهسوار (در اینجا): انسان کامل.

خفته در خاکستر امروز ما   شعله‌ی فردای عالم‌سوز ما
غنچه‌ی ما گلستان در دامن است   چشم ما از صبح فردا روشن است

همین مضمون را با تعابیری دیگر در بیت ۸ آورده است.

ای سوار اشهب دوران بیا   ای فروغ دیده‌ی امکان بیا

اشهب: اسب خاکستری؛ خنگ.
امکان: عالم امکان؛ کائنات؛ آنچه غیر از ذات خداست؛ ماسوی‌الله.

رونق هنگامه‌ی ایجاد شو   در سواد دیده‌ها آباد شو

هنگامه‌ی ایجاد: غوغای زندگی
سواد دیده: مردمک چشم.
آباد شو (در اینجا): جای بگیر؛ مقیم شو.

۴۱ **شورش اقوام را خاموش کن   نغمه‌ی خود را بهشت گوش کن**

شورش (در اینجا): صداهای مزاحم، جار و جنجال.

خیز و قانون اخوت ساز ده   جام صهبای محبت باز ده

قانون: آلت موسیقی.
ساز ده: کوک کن.
مصرع دوم: آن محبتی راکه در سالهای اولیه اسلام در میان مسلمانان

بوده به‌آنها بازگردان.

باز در عالم بیار ایام صلح جنگجویان را بده پیغام صلح

جنگجویان (دراینجا): جنگ‌طلبان.

نوع انسان مزرع و تو حاصلی کاروان زندگی را منزلی
ریخت از جور خزان برگ شجر چون بهاران بر ریاض ما گذر

ریاض: ر.ک: بیت ۳۵۷

سجده‌های طفلک و برنا و پیر از جبین شرمسار ما بگیر ۴۸

سجده‌ها (در اینجا): رفتارهای کرنش‌آمیز؛ حالتهای آمیخته به‌خضوع و خشوع.

طفلک: طفل کوچک؛ طفل.

اقبال مضمون این بیت را که یادآور نظریه «میل به‌قدرت» نیچه است به‌صورتهای مختلف در سروده‌هایش مطرح کرده. او گردن‌فرازی را از خصایص انسان آرمانی خود می‌داند.

از وجود تو سرافرازیم ما
پس به‌سوز این جهان سازیم ما

مصرع دوم: آتش سوزنده‌ی این جهان (ناملایمات رنج‌آورش) را تا آمدنت تحمل می‌کنیم.

۱۰

در شرح اسرار اسمای علی مرتضی

مسـلم اول شـه مـردان عـلی　　عشق را سرمایه‌ی ایـمان عـلی

مسلم اول: اولین کسی که اسلام آورد.

عشق را: به‌چشم عشق؛ از منظر عشق.

سرمایه (در اینجا): گنج؛ منبع؛ منشأ.

اقبال این مثنوی را با ابیاتی از مولوی آغاز می‌کند که در آن به«شیر خدا» اشاره می‌شود، بنابراین او از همان آغاز تصور نهائی خود را در مورد انسان کامل به‌خواننده ارائه می‌دهد. در این بخش از مثنوی به‌دنبال شرح مراحل سه گانه تکامل خودی نمونه کامل انسان مورد نظر خود را مطرح می‌سازد و صفات و ارزشهایش را برمی‌شمارد:

۴۸ **از وَلای دودمـانش زنـده‌ام　　در جـهان مـثل گـهر تـابنده‌ام**

وَلاء: محبت؛ دلبستگی؛ عشق.

نـرگسم، وارفـته‌ی نـظاره‌ام　　در خـیابانش چـو بـو آواره‌ام

نظاره: تماشا؛ خیره نگریستن.

مصرع اول: مثل نرگس از تماشای جمالش وارفته‌ام.

خیابان: اقبال این کلمه را فقط به‌معنای گلزار و دشت و صحرا به‌کار می‌برد:

برکشت و خیابان پیچ، برکوه و بیابان پیچ
برقی که به‌خود پیچد، میرد به‌سحاب اندر

در غزلی می‌گوید:

باغبان گر ز خیابان تو برکند تو را
صفت سبزه، دگرباره دمیدن‌آموز

و در مطلع غزل معروفش می‌گوید:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم، جان من و جان شما

و در غزلی دیگر:

دل را به‌چمن بردم، از باد چمن افسرد
میرد به‌خیابانها، این لاله صحرامست

در مورد خود می‌گوید:

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر
دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

دل تو داغ پنهانی ندارد
تب و تاب مسلمانی ندارد
خیابان خودی را داده‌ئی آب
از آن دریا که توفانی ندارد

(۱۷۷)

و در غزلی دیگر می‌گوید:

سراغ او ز خیابان لاله می‌گیرند
نوای خون شده‌ی ما ز ما چه می‌جوئی

۴۸ **زمزم ار جو شد ز خاک من از اوست   می اگر ریزد ز تاک من از اوست**

زمزم: ر.ک: بیت ۳۸

از اوست: علتش اوست؛ او سبب می‌شود.

خاکم و از مهر او آئینه‌ام   می‌توان دیدن نوا در سینه‌ام

مهر: خورشید. ر.ک: بیت ۴۶۴

مصرع دوم: وجودش آنقدر شفاف شده که حتی آواز و نغمه را می‌توان در آن مشاهده کرد! اقبال از این نازک‌خیالی‌ها به‌ندرت در شعر خود به‌کار برده است.

از رخ او فال، پیغمبر گرفت   ملت حق از شکوهش فر گرفت

مصرع اول: پیامبر (ص) از چهره علی (ع) به‌آینده اسلام امیدوار شد. برخی از علمای دین به‌گفته بعضی از صحابه استناد جسته‌اند که «محمد(ص) تفأل را دوست می‌داشت و از تطیر منع می‌فرمود.»

ملت حق: دین راستین؛ اسلام.

قوت دین مبین فرموده‌اش   کائنات آئین‌پذیر از دوده‌اش

فرموده‌اش: فرامینش؛ دستوراتش

آئین‌پذیر: پذیرنده آئین. قانون‌پذیر.

دوده: دودمان؛ خانواده.

مرسل حق کرده نامش بوتراب   حق یدالله خواند در ام‌الکتاب

مرسل حق: پیامبر

بوتراب: پدر خاک؛ کنیت امام اول. می‌گویند روزی پیامبر ایشان را دید

که خاک‌آلوده و آکنده از غم و غصه برزمین مسجد استراحت می‌کرد. پیامبر با مهربانی و ملاطفت فرمود: «قم یا اباتراب» از آن روز این کیفیت مقرر گشت و علی (ع) بدان تفاخر می‌کرد. برای اطلاع بیشتر ر. ک: سیرة *المصطفی* تألیف: هاشم معروف حسنی، ترجمه حمید ترقی‌جاه. انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۳۷۴

مصرع دوم: خدا امام علی را در قرآن «یدالله» خوانده است.

۴۹ **هرکه دانای رموز زندگیست   سر اسمای علی داند که چیست**
خاک تاریکی که نام او تن است   عقل از بیداد او در شیون است
فکر گردون رس، زمین‌پیما از او   چشم، کور و گوش، ناشنوا از او

فلک رس: به‌فلک رسنده؛ مرادف فلک‌پیما. در غزلی می‌گوید:

برعقل فلک پیما، ترکانه شبیخون به
یک ذره درد دل از علم فلاطون به

از هوس، تیغ دو رو دارد به‌دست   رهروان را دل برین رهزن شکست

برین: براین (در اینجا): به‌واسطه؛ به‌سبب

مصرع دوم: این راهزن دل سالکان طریق حق را می‌شکنند.

شیر حق، این خاک را تسخیر کرد   این گِل تاریک را اکسیر کرد

شیر حق: اسدالله، لقب علی (ع)

این خاک: کنایه از جسم و تن و هواهای نفسانی

اکسیر (در اینجا): طلا. برای اطلاع بیشتر ر. ک: بیت ۵۱

۴۹ **مرتضی کز تیغ او حق روشن است   بوتراب از فتح اقلیم تن است**

مفهوم بیت: علی که حقیقت به‌واسطه قدرت شمشیرش تابناک است، از آن رو به«بوتراب» ملقب شده که توانسته است بر نفسانیات و هوا جس جسمانی غالب آید.

مرد، کشور گیر از کراری است گوهرش را آبرو خودداری است

کرار: آنکه بسیار حمله می‌کند؛ کسی که پی در پی هجوم می‌برد. حیدر کرار: لقب علی (ع) چرا که پیوسته به‌صف دشمنان اسلام حمله می‌برد.

کراری: کرار بودن

در مثنوی مسافر، ضمن توصیف انقلاب ترکیه، از مسلمانان هندی انتقاد می‌کند و می‌پرسد:

می‌شناسی معنی کرار چیست؟
این مقامی از مقامات علی است
امتان را در جهان بی‌ثبات
نیست ممکن جز به‌کراری حیات
سرگذشت آل عثمان را نگر
از فریب غربیان، خونین جگر
تا زکراری نصیبی داشتند
در جهان دیگر علم افراشتند
مسلم هندی چرا میدان گذاشت؟
همت او بوی کراری نداشت

در غزلی می‌گوید:

امیر قافله‌ئی، سخت کوش و پیهم کوش
که در قبیله ما، حیدری ز کراری است

خودداری: غلبه برنفس؛ برخویش غالب آمدن؛ ضبط نفس، ر.ک: ابیات ۵۱۲ و ۶۴۶

۴ **هرکه در آفاق گردد بوتراب   باز گرداند ز مغرب آفتاب**

مصرع دوم: اشاره است به«ردالشمس»، بازگرداندن خورشید از مغرب به‌مشرق.

هرکه زین بر مرکب تن تنگ بست   چون نگین برخاتم دولت نشست

مصرع اول: هرکسی که برنفسانیات خود غالب آید.
دولت: حکومت.

زیر پاش اینجا شکوه خیبر است   دست او آنجا قسیم کوثر است

پاش: پای او؛ پایش.
اینجا: در این جهان.
خیبر: قلعه‌ئی در نزدیکی مدینه که مقر یهودیان بود و در سال هفتم هجری به‌دست علی (ع) گشوده شد. در غزلی می‌گوید:

هزار خیبر و صد گونه اژدر است اینجا
نه هرکه نان جوین خورد، حیدری داند

قسیم: تقسیم‌کننده؛ قسمت‌کننده.
کوثر: چشمه‌ئی در بهشت که همه جویهای بهشت از آن جاری می‌شود.
قسیم کوثر: مانند «ساقی کوثر» و «قسیم‌النار والجنّه» از القاب امام علی است.

۵۰ **از خودآگاهی یداللّهی کند　　از یداللّهی شهنشاهی کند**

از (در اینجا): به‌واسطه؛ به‌سبب.

یدالله: از القاب امام علی.

ذات او دروازه‌ی شهر علوم　　زیر فرمانش حجاز و چین و روم

مصرع اول: اشاره به‌حدیث نبوی «انا مدینة العلم و علی بابها»

حکمران باید شدن برخاک خویش　　تامی روشن خوری از تاک خویش

مفهوم بیت: اگر می‌خواهی از زندگی بهره‌ئی نصیبت شود باید بروجود خود مسلط شوی.

۵۰ **خاک گشتن مذهب پروانگیست　　خاک را اب شو که این مردانگی است**

خاک گشتن: خاک شدن؛ به‌صورت خاک درآمدن. سعدی:

دیر و زود این شخص و شکل نازنین
خاک خواهد گشتن و خاکش غبار

مذهب پروانگی: آئین زبونی و خواری. اقبال این نوع آئین را در مثنوی ***بندگی‌نامه*** «مذهب غلامان» نامیده است. پروانه در شعر فارسی نشانه‌ی به‌خاک افتادن و ذلت است. سعدی:

روزی سرت ببوسم و در پایت اوفتم
پروانه را چه حاجت پروانهٔ دخول

خاک را اب شو: بوتراب شو؛ علی‌گونه شو. در این بیت «خاک گشتن» و «خاک را اب شو» هردو ایهام دارند و بیشتر به‌این معنا هستند که نباید در بند نفسانیات بود بلکه باید برخواهشهای جسمانی غلبه کرد.

سنگ شو ای همچو گل نازک بدن　　تا شوی بنیاد دیوار چمن

بنیاد: شالوده؛ پی.

چمن: ر.ک: بیت چهارم.

از گِلِ خود آدمی تعمیر کن　　آدمی را عالمی تعمیر کن ۵۰

تعمیرکردن (در اینجا): ساختن؛ پدید آوردن

مفهوم بیت: جامعه‌ئی بربنیاد باورهای اخلاقی و فرهنگی خود پدید آور تا جهانی را بسازد.

گر بنا سازی نه دیوار و دری　　خشت از خاک تو بندد دیگری

مصرع اول: اگر بنائی ایجاد نکنی.

خشت بستن: خشت ساختن؛ خشت زدن.

ای ز جور چرخ ناهنجار تنگ　　جام تو فریادی بیداد سنگ

ناهنجار (در اینجا): ستمگر

تنگ (در اینجا): تنگدل؛ نالان.

فریادی: به‌فریاد آمده

ناله و فریاد و ماتم تا کجا؟　　سینه کوبیهای پیهم تا کجا؟

کجا (در اینجا): چه وقت؛ کی؛ چه زمان.

دو دوست یک نفس از غم کجا برآسودند

که آسمان به‌سر وقتشان دو اسبه نتاخت

سعدی

در عمل پوشیده مضمون حیات   لذّت تــخلیق قـــانون حــیات

مضمون: مفهوم و معنا. ر.ک: ابیات ۳۳۹ و ۳۶۳

تخلیق: خلق کردن؛ ایجاد کردن؛ آفریدن.

۵۱ **خیز و خــلاق جــهان تــازه شــو   شعله در بر کن خلیل آوازه شــو**

مصرع دوم: در راه اهداف خود، همانند ابراهیم، از رفتن به‌درون آتش هم هراسی نداشته باش. قیاس کنید با بیت دیگری از او:

زندگی در صدف خویش گهر ساختن است

در دل شعله فرو رفتن و نگداختن است

ابراهیم خلیل‌الله در سروده‌های اقبال نماد بت‌شکنی است. یکی از خصوصیات انسان آرمانی او این است که مانند وی برای دستیابی به‌حقیقت از چیزی نهراسد:

بیا که مثل خلیل این طلسم درشکنیم

که جز تو هرچه در این دیر دیده‌ام صنم است

در ***چه باید کرد*** می‌گوید:

بــاش مــانند خــلیل‌اللــه مست

هر کهن بـتخانه را بـاید شکست

در ***بال جبریل*** که به‌اردوست می‌گوید:

از عـــذاب دانش جــدید بــاخبرم

چرا که همچو ابراهیم در آتش افکنده شدم

در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

طـلسم عـلم حـاضر را شکـستم

ربــودم دانــه و دامش گســستم

خـدا دانـد کـه مـانند بـراهیم
بـه‌نار او چـه بـی‌پروا نشسـتم
(۱۲۹)

در غزلی می‌گوید:
چه گـویمت ز مسـلمان نـامسلمانی
جز این که پورخلیل است و آزری دانـد
و در غزلی دیگر:
شبی به‌میکده خوش گفت پیر زنـده‌دلی
به‌هر زمانه خلیل است و آتش نمرود
در *ارمغان حجاز* می‌گوید:
نهان اندر دو حرفی سرّ کار است
مقام عشق منبر نیست، دار است
بـراهـیمان ز نـمرودان نـترسند
که عود خام را آتش عـیار است
(۳۷۵)

در همین مثنوی می‌گوید:
عشق با دشوار ورزیدن خوش است
چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است
(بیت ۵۱۹)

۵۱ بـا جـهان نـامساعد سـاختن هست در میدان سپر انـداخـتن
سپر انداختن: عاجز شدن؛ شکست خوردن؛ تسلیم شدن. در غزلی می‌گوید:

آنکه شبخون به‌دل و دیده‌ی دانایان ریخت
پیش نادان سپر انداختنش را نگرید

و در غزلی دیگر:

لاله‌ی این چمن آلوده‌ی رنگ است هنوز
سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز

قیاس کنید با این بیت از او:

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز
زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

۵۱۱ **مرد خود داری که باشد پخته کار   با مزاج او بسازد روزگار**

خوددار (در اینجا): کسی که شخصیتی محکم و استوار دارد؛ متکی به‌خود. در همین مثنوی (بیت ۶۴۵) می‌گوید:

همچو گل در گلستان خوددار شو
بهر نشر گل پی گلچین مرو

پخته کار: آگاه؛ خبیر؛ کارآمد. در غزلی می‌گوید:

فزون قبیله‌ی آن پخته کار باد که گفت:
چراغ راه حیات است جلوه‌ی امید

در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

مرید خود شناس پخته کاری
به‌پیری گفت حرف نیشداری

(دوبیتی ۱۹۱)

خوش آن قوم پریشان روزگاری
که زاید از ضمیرش پخته‌کاری

(۲۳۰)

۵ **گر نسازد با مزاج او جهان　　می‌شود جنگ آزما با آسمان**

جنگ آزما: جنگ آزماینده؛ جنگجو؛ جنگاور. در اینجا: طالب جنگ.

شنیدم ز جنگ آزمایان پیش
که از زور تن زهرهٔ مرد بیش

«نظامی گنجوی»

۵ **برکند بنیاد موجودات را　　می‌دهد ترکیب نو ذرات را**

موجودات: عالم؛ کائنات

گردش ایام را برهم زند　　چرخ نیلی فام را برهم زند

قیاس کنید با این بیت از حافظ:

چرخ برهم زنم ار غیر مرادم گردد
من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

۵ **می‌کند از قوت خود آشکار　　روزگار نو که باشد سازگار**

آشکارکردن: پدید آوردن؛ ایجاد کردن.

در جهان نتوان اگر مردانه زیست　　همچو مردان جان سپردن زندگیست

۵ **آزماید صاحب قلب سلیم　　زور خود را از مهمات عظیم**

سلیم: بی‌آلایش؛ سالم.

مهمات (در اینجا): تهورات؛ دلیری‌ها.

عشق با دشوار ورزیدن خوش است　　چون خلیل از شعله گل‌چیدن خوش است

قیاس کنید با این بیت از حافظ:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به‌دوست
عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

مصرع دوم: ر.ک: شرح بیت ۵۱۰

۵۱ **ممکنات قوت مردان کار گردد از مشکل‌پسندی آشکار**

ممکنات قوت: امکانات بالقوه، توانائی‌های پنهان.

مردان کار: مردان عمل

در *رموز بی‌خودی* در وصف انسان نیک‌منش می‌گوید:

سازها خوابیده اندر سوز او
دوش و فردا زاده‌ی امروز او
دم به‌دم مشکل گرو آسان گذار
دم به‌دم نو آفرین و تازه کار

مفهوم بیت: توانائی‌های پنهان مردان عمل وقتی آشکار می‌شود که با مشکلاتت در افتند.

۵۱ **حربه‌ی دون همتان کین است و بس زندگی را این یک آئین است و بس**

مصرع دوم: دون همتان در زندگی فقط از همین قاعده پیروی می‌کنند.

زندگانی قوت پیداستی اصل او از ذوق استیلاستی

مفهوم بیت: زندگی چیزی جز تجلی قدرت نیست و انگیزه آن میل به‌تفوق است.

پیداستی: (حرف «ی» در اخر هردو مصرع، یاء استمرار است): پیدا می‌باشد.

این بیت و چند بیت بعدی دقیقاً مطابق نظریه‌ئی است که نیچه تحت

عنوان «اراده معطوف به‌قدرت» ارائه داده است. برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***مولوی، نیچه و اقبال***، خلیفه عبدالحکیم، م. ب. ماکان.

عفو بیجا سـردی خـون حـیات   سکته‌ئی در بیت موزون حـیات

عفو: ترحم؛ بخشایش.

مصرع اول: ترحم بی‌مورد زندگی را سرد و بی‌روح می‌سازد.

هرکه در قعر مذلت مـانده است   ناتوانی را قناعت خـوانـده است

ناتوانـی زنـدگی را رهـزن است   بطنش از خوف و دروغ آبستن است

از مکارم انـدرون او تـهی است   شیرش از بهر ذمایم فربهی است

مصرع دوم: شیر ناتوانی خلقیات ناپسند را فربه می‌سازد.

هوشیارا! ای صاحب عقل سـلیم   در کمینها می‌نشیند ایـن غـنیم

غنیم: دشمن؛ خصم. در اینجا: غارتگر؛ راهزن.

گر خـردمندی فـریب او مـخور   مثل حربا هر زمـان رنگش دگـر

شکـل اواهـل نـظر نشـناختند   پـرده‌ها بـرروی او انـداخـتند

گاه او را رحم و نـرمی پـرده‌دار   گـاه مـی‌پوشد ردای انکسـار

پرده‌دار (در اینجا): پوشاننده

انکسار (در اینجا): تواضع؛ افتادگی.

گاه او مستور در مـجبوری است   گاه پنهان در ته مـعذوری است

مجبوری: مظلومیت؛ ستمدیدگی.

ته: این کلمه در اصطلاح‌شناسی اقبال به‌معنای «زیر» به کار می‌رود نه

انتها. در **گلشن راز جدید** می‌گوید:

تــه گـــردون مــقام دلپــذیر است
ولیکن مهر و مـاهش زود مـیر است

در غزلی می‌گوید:

چون به‌کمال می‌رسد فقر، دلیل خسروی است
مســند کـیقباد را در تــه بـوریا طـلب

و در غزلی دیگر:

گاه باشد که ته خرقه زره می‌پوشند
عاشقان بنده‌ی حالند و چنان نیز کـنند

در *ارمغان حجاز* (دوبیتی ۲۳۳) می‌گوید:

کـند افـلاکـیان را آنـچنان فـاش
تـه پـا مـی‌کشد نـه آسـمان را

معذوری: نادیده گرفتن؛ بخشودن.
مصرع دوم: گاه در زیر پرده‌ی بخشودگی است. به‌عبارت دیگر گاهی باید از خطاهایش درگذشت.

چهره در شکل تن آسانی نـمود　　دل ز دست صاحب قـوت ربـود ۵۳

چهره نمودن: نمایان شدن؛ ظاهر شدن.
دل ربودن (در اینجا): جرئت و شهامت را دزدیدن.
صاحب قوت: انسان نیرومند و با قدرت.

با تــوانــائی صــداقت تــوام است　　گر خودآگاهی، همین جام جم است

قیاس کنید با این بیت معروف فردوسی:

ز نـــیرو بـــود مـرد را راســتی
ز سســتی کژی زایـد و کـاستی

۵۲ **زندگی کشت است و حـاصل قـوت است   شرح رمز حق و باطل قوت است**
کشت: کشتزار؛ مزرعه. در هـمین مـثنوی ابـیات ۵۶۱، ۸۰۹ و ۸۱۶ می‌گوید:

کشت انسان را عدو باشد سحاب
ممکناتش را برانگـیزد ز خـواب

*

تخم دین در کشت دلها کـاشتیم
پـرده از رخسـار حـق بـرداشـتیم

*

کشت حق سیراب گشت از خون ما
حـــق پــرستان جـهان مـمنون مـا

زندگی کشت *است*: یادآور حدیث معروف «الدنیا مزرعة الآخره».
مصرع دوم: نیرومندی از رمز حق و باطل پرده برمی‌دارد. بـه‌عبارت دیگر، توانائی تعیین‌کننده حق و باطل است.

۵۱ **مدعی گر مایه‌دار از قـوت است   دعوی او بی‌نیاز از حـجت است**
مدعی (در ایـنجا): کسـی کـه ادعـای نـاحق داشـته بـاشد؛ حـقه‌باز؛ شارلاتان. حافظ:

با مدعی مگویید اسرار عشق و مستی
تا بی‌خبر بمیرد در درد خـودپرستی

مایه‌دار (در اینجا): بهره‌مند.

مفهوم بیت: کسی که نیرومند است نیازی به‌ارائه دلیل ندارد.

باطل از قوت پذیرد شان حق   خویش را حق داند از بطلان حق

از (در هردو مصراع): با؛ به‌واسطه
بطلان: از میان رفتن؛ ضایع شدن.

از کُن او زهر، کوثر می‌شود   خیر را گوید شری، شر می‌شود

کن: باش. تلمیحی است به‌آیه ۸۲ سوره یس: اذا آرادَ شیئاً ان یَقُولُ لهُ کن فَیکون (چون [خدا] بخواهد امری را انجام دهد، گوید آن را بشو پس می‌شود.) در چه ***باید کرد*** (ابیات ۱۱۴ ـ ۱۱۳) می‌گوید:

لا و الاّ، احتساب کائنات
لا و الاّ فتح باب کائنات
هردو تقدیر جهان کاف و نون
حرْکت از لا زاید از الاّ سکون

کوثر (در اینجا): شهد؛ نوش. برای توضیح بیشتر ر.ک: فهرست نامها.
شری: شر هستی؛ بد هستی.
مفهوم بیت: وقتی قدرتمند بودی هر ناممکنی را ممکن می‌سازی.

ای ز آداب امانت بی‌خبر   از دو عالم خویش را بهتر شمر ۵۳

آداب (در اینجا): روشها؛ قواعد؛ رمز و رازها.
امانت: چیزی که برای نگهداری به‌کسی بسپرند؛ ودیعه. در تصوف به‌استعدادی اطلاق می‌شود که خداوند برای کسب خیر و علم و عشق در قلب انسان به‌ودیعه نهاده. در اینجا اشاره است به‌آیه ۷۲ سوره احزاب: اِنّا عَرضنَا الأَمانَةَ عَلَی السَّماواتِ والأَرضِ وَالجِبالِ فَأَبَیْنَ أَن

یَحمِلْنَها وَ أَشفَقْنَ مِنها و حَمَلَها الإنسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولا (ما امانت را برآسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، ولی از برداشتن (پذیرفتن) آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت (پذیرفت)، به‌راستی که او ستمگر و نادان است) در **گلشن راز جدید** (بیت ۱۹۰) می‌گوید:

چه گویم از من و از توش و تابش
کند انا عرضنا بی‌نقابش

در اینجا مقصود اقبال از کلمه «امانت» اشاره به‌توانمندیها و استعدادهای انسان است. در **بازسازی اندیشه** به‌ناشکیبایی و بی‌قراری انسان برای دستیابی به‌آرمانهایش اشاره می‌کند و می‌گوید «انسان را در محیط خود چه‌گونه می‌یابیم؟ موجودی «بی‌آرام» محصور در آرمانهایش که همه چیز را فراموش کرده و در جستجوی مدامش در یافتن عرصه‌های زندگی برای ابراز وجود خود هرگونه المی را برخویشتن روا می‌دارد. با همه کمبودهایش برطبیعت تفوق دارد، تا بدانجاکه بار امانتی بزرگ را بردوش می‌کشد که به کلام قرآن، آسمانها و زمین و کوهها از برداشتن آن سر باز زدند.» در **رموز بی‌خودی** می‌گوید:

آن که دوش کوه بارش برنتافت
سطوت او زهره گردون شکافت

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «کریما امانت عرضه دادی، بگریخت کوه، چون است که امانت بهره من آمد، تجلی برکوه.» (**سخنان پیر هرات**، ص ۷۲). سعدی هم گفته است:

من از ظلوم جهولم که اولم گفتی
چه خواهی از ضعفا ای کریم و از جهال

مرا تحمل باری چه‌گونه دست دهد
که آسمان و زمین برنتافتند و جبال

معروفترین شاهد در این مورد بیت مشهور حافظ است:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه فال به‌نام من دیوانه زدند

در مورد کلمه «امانت» در آیه مذکور تفاسیر مختلف شده عرفا آن را به«عشق» و متکلمان به«خلیفة‌اللهی» تعبیر کرده‌اند. برای تامل بیشتر در این معنی ر.ک: ***مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن***، شیخ طبرسی، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، ج ۴ ص ۳۷۳

از رموز زندگی آگاه شو　　ظالم و جاهل ز غیر الله شو

ظالم (در اینجا): فرمانروا؛ حاکم
مصرع دوم: همه چیز غیر از خدا را فراموش کن و برآنها حاکم شو.

چشم و گوش و لب گشا ای هوشمند
گر نبینی راه حق برمن بخند

قیاس کنید با این بیت از مثنوی مولوی:

سرّ من از ناله من دور نیست
لیک چشم و گوش را آن نور نیست

(دفتر اول بیت ۷)

چشم و گوش گشادن: کنایه از تامل و تدقیق در امری. با آگاهی و بصیرت به‌کاری پرداختن.

تا کی ای مرغ سحر این ناله‌های بی‌اثر
صبر کن تا غنچه گل چشم و گوشی وا کند

«تاثیر»

لب گشادن: سخن گفتن؛ سخن آغازیدن.

نیشکر با همه شیرینی اگر لب بگشاید
پیش لعل شکرینت سرانگشت بخاید

«سعدی»

۱۱

حکایت نوجوانی از مرو که پیش حضرت سید مخدوم علی هجویری رحمةالله علیه آمده از ستم اعداء فریاد کرد.

۵۴ سید هجویر مخدوم امم مرقد او پیر سنجر را حرم

سید هجویر: هجویری صاحب **کشف *المحجوب***. ابوالحسن علی بن عثمان بن ابوعلی از عارفان و نویسندگان قرن پنجم که در سال ۴۶۵ هـ. ق. فوت کرد. کتاب معروفش **کشف *المحجوب*** از معروفترین، مهمترین و قدیمیترین کتب صوفیه به‌فارسی است. عطار از این کتاب در ***تذکرة‌الاولیاء***، و جامی در ***نفحات‌الانس*** استفاده کرده است. هجویری چنانکه از نامش پیداست اهل هجویر غزنین بود. او نخستین عارف مسلمان است که در لاهور اقامت گزید. این عارف در لاهور معروف به‌دانای گنج‌بخش است. برای اطلاع بیشتر ر. ک. ***کشف‌المحجوب*** به‌کوشش دکتر محمدحسین تسبیحی (رها) از انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

مخدوم (در اینجا): مورد احترام.

پیر سنجر: خواجه معین‌الدین حسن‌بن غیاث سنجری حسنی حسینی (۵۳۷ ـ ۶۳۳ هـ. ق.) عارف و شاعر مشهور که در اجمیر Ajmir هند مدفون است. او در سنجر سیستان تولد یافت و به‌همین سبب معروف به‌پیر سنجر است. این عارف رییس دراویش چشتی بود.

حرم (در اینجا): زیارتگاه.

بندهای کوهسار آسان گسیخت　　در زمین هند تخم سجده ریخت

مفهوم بیت: هجویری از موانع کوهستانی میان افغانستان و هند به‌آسانی گذشت و بذر اسلام را در سرزمین هند پراکند.

عهد فاروق از جمالش تازه شد　　حق ز حرف او بلندآوازه شد

فاروق: کسی که می‌تواند میان حق و باطل به‌خوبی فرق بگذارد. لقب عمربن خطاب خلیفه دوم. در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

نگاهی وام کن از چشم فاروق
قدم بی‌باک نه در عالم نو

(۱۶۱)

تو ای باد بیابان از عرب خیز
ز نیل مصریان موجی برانگیز
بگو فاروق را پیغام فاروق
که خود در فقر و سلطانی بیامیز

(۲۰۳)

پاسبان عزّت ام الکتاب　　از نگاهش خانه‌ی باطل خراب ۵

ام‌الکتاب: قرآن.

خاک پنجاب از دم او زنده گشت　　صبح ما از مهر او تابنده گشت ۵

پنجاب (*پنج‌آب = پنج رود*): ایالتی در شمال شرقی پاکستان که شهر سیالکوت زادگاه اقبال در آن واقع است. این ناحیه را از آن رو پنجاب

می‌گویند که پنج رود بزرگ در آن جاری است. پنجاب در سال ۱۹۴۷ که هند و پاکستان استقلال یافتند به‌دو قسمت غربی و شرقی تقسیم شد که بخش غربی آن متعلق به‌پاکستان است.

عاشق و هم قاصدِ طیار عشق　　از جبینش آشکار اسرار عشق

طیار: پرنده؛ پروازکننده؛ اسب چُست.

داستانی از کمالش سر کنم　　گلشنی در غنچه‌ئی مضمر کنم:
نوجوانی قامتش بالا چو سرو　　وارد لاهور شد از شهر مرو
رفت پیش سید والاجناب　　تا رباید ظلمتش را آفتاب

مصرع دوم: تا انوار اندیشه‌ی هجویری ذهنش را منور سازد.

گفت محصور صف اعداستم　　در میان سنگها میناستم
با من‌آموز ای شه گردون مکان　　زندگی کردن میان دشمنان

با: ر.ک: بیت ۳۹۹

پیر دانائی که در ذاتش جمال　　بسته پیمان محبت با جلال

جمال (در اینجا): صفای باطن؛ نیک سیرتی.
جلال (در اینجا): قهر و خشم.

گفت ای نامحرم از راز حیات　　غافل از انجام و آغاز حیات
فارغ از اندیشه‌ی اغیار شو!　　قوت خوابیده‌ئی بیدار شو!

اندیشه (در اینجا): ترس؛ هراس. ر.ک: بیت ۶۶ و ۳۷۱

۵ **سنگ چون برخود گمان شیشه کرد　　شیشه گردید و شکستن پیشه کرد**
ناتوان خود را اگر رهـرو شـمرد　　نقد جان خویش با رهزن سـپرد

مصرع اول: اگر مسافر به‌خود تلقین کند که ناتوان است زندگی‌اش را به‌راهزن می‌سپارد. به‌عبارت دیگر آدمی تحت تأثیر اندیشه و نـحوه تفکر خویش است. این بیت را قیاس کنید با ابیات زیر از دفتر دوم مثنوی:

تلخ با تـلخان یـقین مـلحق شـود
کــی دم بـاطل قـرین حـق شـود
ای بـرادر تــو هــمه انـدیشه‌ئی
مـابقی تـو اسـتخوان و ریشـه‌ئی
گر گلست اندیشه‌ی تو، گـلشنی
ور بود خاری، تو هـیمهٔ گـلخنی

(۲۷۶ ـ ۲۸۸)

تا کجا خود را شماری ماء و طین　　از گِل خود شعله‌ی طـورآفـرین

تا کجا: تا کی. در همین مثنوی (بیت ۸۵۶) می‌گوید:

انــتظار غــمگساری تــا کــجا
جســتجوی راز داری تــا کــجا

ماء و طین: ر.ک: بیت ۴۳۰

با عــزیزان ســرگران بـودن چــرا　　شکوه‌سنج دشمنان بـودن چــرا

شکوه‌سنج: ر.ک: بیت ۱۲۱

۵ **راست می‌گویم عدو هم یار تـوست　　هسـتی او رونـق بـازار تـوست**

قیاس کنید با این بیت از دفتر چهارم مثنوی:

در حقیقت هرعدو داروی توست
کیمیا و نافع و دلجوی توست

(۹۴)

۵۶۰ هرکه دانای مقامات خودی است فضل حق داند اگر دشمن قوی است

در *جاویدنامه* می‌گوید:

زندگی شرح اشارات خودی است
لا و الاّ از مقامات خودی است

در *چه باید کرد* می‌گوید:

لا و الاّ احتساب کائنات
لا و الاّ، فتح باب کائنات
هردو تقدیر جهان کاف و نون
حرْکت از لا زاید از الا سکون
تا نه رمز لا اله آید به‌دست
بند غیرالله را نتوان شکست

(۱۱۳ـ۱۱۵)

اقبال براین عقیده است که عوامل منفی پدید آورنده عوامل مثبت می‌باشند. برای فهم نور باید ظلمت را شناخت، و برای شناخت خدا، شیطان را. بنابراین اهمیت «لا» بیش از «الا» است و از این روست که وقتی کسی خود را بشناسد می‌داند که مخالف وی هرچه قوی‌تر باشد به‌نفع اوست زیرا سبب می‌شود تا او نیز خود را قوی‌تر سازد و این یکی از الطاف الهی است. چنانکه در ابیات بعدی می‌گوید:

کشت انسان را عدو باشد سحاب ممکناتش را برانگیزد ز خواب ۵

کشت: ر. ک: بیت ۵۳۴

سحاب: ابر بارنده. در **رموز بی‌خودی** می‌گوید:

کشت خود از دست خود ویران مکن

از سحابش گدیه‌ی باران مکن

ممکنات: استعدادها، توانائی‌ها. ر. ک: بیت ۵۲۰

سنگ ره، آب است اگر همت قویست سیل را پست و بلند جاده چیست

سنگ راه (مجازاً): مانع؛ سد؛ حایل؛ مزاحم.

چیست (در اینجا): چه باکی است؛ چه پروائی است؛ چه اهمیتی دارد.

در مثنوی **چه باید کرد** (بیت ۲۲۳) نزدیک به‌همین مضمون می‌گوید:

هرکه سنگ راه را داند زجاج

گیرد آن درویش از سلطان خراج

سنگ ره گردد فَسان تیغ عزم قطع منزل امتحان تیغ عزم ۵

فسان (مخفف افسان): سنگی که با آن کارد و شمشیر را تیز کنند. در **چه باید کرد** (بیت ۱۷۷) می‌گوید:

آن، خدا را جستن از ترک بدن

این، خودی را برفسان حق زدن

در **پیام مشرق** می‌گوید:

دمادم خویشتن را برفسان زن

ز تیغ پاک گوهر، تیزتر زی

در غزلی می‌گوید:

دو دسته تیغم و گردون برهنه ساخت مرا
فسان کشید و به‌روی زمانه آخت مرا

قطع: طی کردن؛ عبور کردن؛ راه سپردن.

قطع منزل: منزل بریدن؛ طی کردن منزل. سنائی:

چند سختی کشید می‌باید
چند منزل برید می‌باید

امیر معزی:

گفت بشکستی دلم تا عزم راکردی درست
با جفا پیوستن و منزل بریدن چون قمر

در اینجا مقصود از «قطع منزل» که با «تیغ» هم تناسب لفظی دارد، گذشتن از موانع و فائق آمدن برمشکلات است.

مثل حیوان خوردن، آسودن چه سود؟ گر به‌خود محکم نه ئی بودن چه سود؟

به‌خود محکم بودن: نیرومند بودن.

۵۶ **خویش را چون از خودی محکم کنی تو اگر خواهی جهان برهم کنی**

نزدیک به‌این مضمون در همین مثنوی (بیت ۲۴۲) می‌گوید:

از محبت چون خودی محکم شود
قوتش فرمانده عالم شود

برهم کردن: زیر و زبر کردن.

۵۶ **گر فنا خواهی ز خود آزاد شو گر بقا خواهی به‌خود آباد شو**

آباد شدن: ر. ک: بیت ۵۵.

مفهوم بیت: اگر می‌خواهی از بین بروی به«خودی» میندیش و آن را

رها کن، ولی اگر طالب جاودانگی هستی آکنده از اندیشه «خودی» شو.

۵۶ **چیست مردن؟ از خودی غافل شدن   تو چه پنداری فراق جان و تـن؟**

مفهوم بیت: چرا مردن را مفارقت روح از بدن می‌دانی؟ مردن یعنی غفلت ورزیدن از خودی.

اقبال براین باور است که اگر زندگی بدون آرمان و تلاش و مجاهده باشد، بقائی ندارد؛ در این صورت مرگ منجر به‌زوال و تلاشی شخصیت خواهد شد. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «مرگ برای کسی که زندگی فعال و ثمربخشی دارد، فقط گذرگاهی به‌جهان دیگر است.» او از این دو نوع مرگ در ***گلشن راز جدید*** بدینگونه سخن می‌گوید:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است
خودی چون پخته شد، از مرگ پاک است
ز مرگ دیگری لرزد دل من
دل من، جان من، آب و گل من
ز کار عشق و مستی برفتادن
شرار خود به‌خاشاکی ندادن
به‌دست خود، کفن برخود بریدن
به‌چشم خویش، مرگ خویش دیدن
تو را این مرگ هردم در کمین است
بترس از وی که مرگ ما همین است

(ابیات ۲۳۱ ـ ۲۲۷)

برای توضیح بیشتر ر.ک: ***خیال وصال*** تألیف م. ب. ماکان. ص ۱۶۵ به‌بعد.

در خودی کن صورت یوسف مقام　　از اسیری تا شهنشاهی خرام ۵۶۰

صورت: مثل و مانند. ر.ک: بیت ۲۲۳

مقام کردن: اقامت کردن؛ توقف کردن؛ ماندن؛ به‌سر بردن.

خرامیدن (در اصطلاح اقبال): حرکت؛ پیش رفتن. اقبال «خرامیدن» را که در فارسی به‌معنای راه رفتن و حرکت کردن با ناز و تأنی و تکلف است به‌معنای حرکت و رفتن به‌کار می‌برد، چنانکه در مثنوی ***بندگی‌نامه*** (بیت ۲۴) می‌گوید:

روزها در ماتم یکدیگرند
در خرام از ریگ ساعت کمترند

در غزلی می‌گوید:

ای که تو پاس غلط کرده‌ی خود می‌داری
آنچه پیش تو سکون است، خرام است اینجا

در قطعه‌ئی «خرام» را دقیقاً به‌معنای رفتن می‌آورد:

بنگر که جوی آب چه مستانه می‌رود
مانند کهکشان به‌گریبان مرغزار
از سنگریزه نغمه گشاید خرام او
سیمای او چو آئینه بی‌رنگ و بی‌غبار

از همین رو در مجموعه ***افکار*** ضمن یک دوبیتی ترکیب «تیز خرامید» را به‌کار می‌برد که در اصطلاح او طبیعی می‌نماید:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم
هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم
موج ز خود رفته‌ئی تیز خرامید و گفت:
هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

ولی برخی، بی‌توجه به‌اصطلاح‌شناسی اقبال، آن را ترکیبی نااستوار و

اجتماع ضدین دانسته‌اند. این بیت اشاره دارد به‌داستان حضرت یوسف که برادرانش به‌او حسد بردند و او را در چاهی سرنگون کردند و به‌دروغ گفتند گرگی او را دریده. جماعتی ازکاروانیان او را از چاه در آوردند و در بازار مصر فروختند. یوسف پس از پشت سر گذاشتن روزگاری پرمشقت به‌واسطه استواری خودی خویش به‌عزیزی مصر رسید (سوره یوسف ۲۰ ـ ۱۷). اقبال از این رویداد به‌کرات در سروده‌هایش استفاده کرده است. در غزلی می‌گوید:

گاه، شاهی به‌جگر گوشه سلطان ندهند

گاه باشد که به‌زندانی چاهی بخشند

در *گلشن راز جدید* با اشاره به‌مضمون آیه ۴ سوره یوسف که یازده ستاره او را سجده می‌کنند می‌گوید:

به‌تسخیر خود افتادی اگر طاق

تو را آسان شود تسخیر آفاق

گذارد ماه پیش تو سجودی

برو پیچی کمند از موج دودی

(۵۹ و ۶۱)

از خودی اندیش و مرد کار شو　　مرد حق شو حاصل اسرار شو

۵۱ **شرح راز از داستانها می‌کنم　　غنچه از زور نفس وا می‌کنم**

از: به‌مدد؛ به‌توسط.

«خوشتر آن باشد که سر دلبران

گفته آید در حدیث دیگران»

این بیت از دفتر اول مثنوی است.

۱۲

حکایت طایری که از تشنگی بی‌تاب بود

طایری از تشنگی بی‌تاب بود　　در تن او دم مثال موج دود

بی‌تاب: بی‌رمق؛ بی‌حال

مصرع دوم: نفسش به‌واسطه تشنگی مثل دود شده بود و به‌سختی بالا می‌آمد.

ریزه‌ی الماس در گلزار دید　　تشنگی نظّاره‌ی آب آفرید ۵۷

نظاره (در اینجا): تصور؛ خیال.

مصرع دوم: تشنگی سبب شد که الماس را آب بپندارد.

از فریب ریزه‌ی خورشید تاب　　مرغ نادان سنگ را پنداشت آب

خورشید تاب: درخشان؛ تابان. نظامی:

نهاده یکی خوان خورشید تاب
بر او چار کاسه ز بلور ناب

مایه‌اندوز غم از گوهر نشد　　زد برو منقار و کامش‌تر نشد ۵۷

مایه‌اندوز: بهره‌ور

گفت الماس: ای گرفتار هوس　　تیز بر من کرده منقار هوس

قطره‌ی آبی نیم، ساقی نیم   من برای دیگران باقی نیم

مصرع دوم: به‌خاطر دیگران زندگی نمی‌کنم. به‌عبارت دیگر مایه حیات کسی نیستم.

قصد آزارم کنی دیوانه‌ئی   از حیات خود نما بیگانه‌ئی

مفهوم بیت: دیوانگی است اگر در پی خوردنم برآئی، در آن صورت معلوم می‌شود از زندگانی‌ئی که «خودی» را به‌جلوه در می‌آورد چیزی نمی‌دانی؛ زیرا من دارای «خودی» محکم و استواری هستم و منقارت را خواهم شکست.

آب من منقار مرغان بشکند   آدمی را گوهر جان بشکند

مصرع دوم: اگر کسی الماس را بخورد، می‌میرد.

۵۸ **طایر از الماس کام دل نیافت   روی خویش از ریزه‌ی تابنده تافت**

حسرت اندر سینه‌اش آباد گشت   در گلوی او نوا فریاد گشت

آباد گشتن (در اینجا): آکنده شدن؛ انباشته شدن. ر.ک: بیت ۵۵.

فریاد (در اینجا): شیون؛ ناله.

قطره‌ی شبنم سر شاخ گلی   تافت مثل اشک چشم بلبلی

تافتن: درخشیدن؛ برق زدن.

۵۸۱ **تاب او محو سپاس آفتاب   لرزه برتن از هراس آفتاب**

محو سپاس (در اینجا): کاملاً وابسته؛ مرهون لطف.

کوکب رم خوی گردون زاده‌ئی   یکدم از ذوق نمود استاده‌ئی

گردون زاده: فلک آشیان؛ حرف «ی» در آخر این مصرع و پنج مصرع بعدی «یاء وحدت» و به‌معنای یک و یکی است.
رم خو: بی‌قرار؛ ناآرام؛ گریزان.
ذوق نمود: اشتیاق به‌جلوه‌گری. علاقه به‌نشان دادن خود.

۵۸ **صد فریب از غنچه و گل خورده‌ئی   بهره‌ئی از زندگی نابرده‌ئی**
مثل اشک عاشق دلداده‌ئی   زیب مژگانی، چکید آماده‌ئی

زیب: زینت؛ آرایش
چکید *آماده*: آماده چکیدن.

مرغ مضطر زیر شاخ گل رسید   در دهانش قطره‌ی شبنم چکید
ای که می‌خواهی ز دشمن جان بری   از تو پرسم قطره‌ئی یا گوهری؟
چون ز سوز تشنگی طایر گداخت   از حیات دیگری سرمایه ساخت

***سرمایه ساخت*:** توان یافت.

۵۹ **قطره، سخت‌اندام و گوهرخو نبود   ریزه الماس بود و او نبود**
غافل از حفظ خودی یکدم مشو   ریزه الماس شو، شبنم مشو
پخته فطرت، صورت کهسار باش   حامل صد ابر دریابار باش

پخته فطرت: دارای فطرت پخته. کسی که منشی استوار و محکم دارد.
دریابار: باران سیل‌آسا. در اینجا: بسیار باران‌زا. در همین مثنوی می‌گوید:

یا خودافزا شو، سبک رفتار شو
ابر برق‌انداز و دریابار شو

(بیت ۶۵۵)

۵۹ **خویش را دریاب از ایجاب خویش سیم شو از بستن سیماب خویش**

مصرع اول: با به‌جلوه در آوردن خودی خویش، خودت را نجات بده.

از بستن: با فشردن؛ با جمع کردن.

سیماب: جیوه

۵۹ **نغمه‌ئی پیدا کن از تار خودی**
آشکارا ساز اسرار خودی

پیدا کردن (دراینجا): آشکار ساختن؛ عیان کردن؛ ارائه کردن؛ به‌وجود آوردن.

*

حکایت مذکور نشان از تأثیر مستقیم فکر نیچه براقبال دارد و نیز یادآور سخن معروف ابوالعلاء معری است. می‌گویند چون معری بیمار می‌شود، طبیب سوپ جوجه برایش تجویز می‌کند، وقتی غذای مورد نظر را پیش ابوالعلاء می‌نهند. او بی‌آنکه دست به‌آن بزند می‌گوید: استضعفوک فوصفوک، هلا وصفوا شبل الاسد (چون دیدند ضعیف هستی تو را انتخاب کردند، چرا با بچه شیر چنین نکردند).

ایرج میرزا این مضمون را چنین سروده است:

قصه شنیدم که بوالعلاء به‌همه عمر
لحم نخورد و ذوات لحم نیازرد
در مرض موت با اشاره‌ی دستور
خادم او جوجه با به‌محضر او برد
خواجه چو آن مرغ کشته دید برابر
اشک تحسر زهر دودیده بیفشرد

گفت به‌مرغ از چه شیر شرزه نگشتی
تا نتواند کست به‌خون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امری طبیعی است
هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد

۱۳

حکایت الماس و زغال

از حـــقیقت بـاز بگشـایم دری   با تو مـی‌گویم حـدیث دیگـری ۵۹۵

قیاس کنید با این بیت از مثنوی مولوی:

خوشتر آن باشد که سـر دلبـران
گــفته آیــد در حـدیث دیگـران

گفت با الماس در مـعدن زغـال   ای امـــین جــلوه‌های لازوال ۵۹۶

امین: امانت‌دار؛ کسی که چیزی را به‌واسطه اطمینان به‌وی بسپارند.

همدمیم و هست و بود ما یکی است   در جهان اصل وجود ما یکی است

از نظر علم شیمی، الماس و زغال در اصل یکسانند ولی در طی زمان یکی آنچنان سخت می‌شود که بدل به‌الماس می‌گردد.

من به‌کان میرم ز درد نـاکسـی   تو سر تـاج شـهنشاهان رسـی
قدر من از بد گلی کمتر ز خـاک   از جـــمال تـو دل آئـینه چـاک

از بدگلی: به‌واسطه زشتروئی

در مصرع دوم ایهام ظریفی وجود دارد، زیرا برای بریدن آینه و شیشه از الماس استفاده می‌شود.

۶۰ **روشن از تاریکی من مجمر است　　پس کمال جوهرم خاکستر است**

مجمر: منقل؛ آتشدان. فردوسی:

یکی مجمر آورد و آتش فروخت
وزان پر سیمرغ لختی بسوخت

۶۰ **پشت پا هرکس مرا بر سر زند　　برمتاع هستیم اخگر زند**

پشت پا: کف پا؛ پا.

مصرع اول: هرکسی پا بر سرم می‌گذارد.

بر سر و سامان من باید گریست　　برگ و ساز هستیم دانی که کیست؟

سر و سامان (در اینجا): روزگار؛ احوال؛ سرنوشت.

برگ و ساز: دار و ندار؛ سرمایه. در غزلی می‌گوید:

کف خاک برگ و سازم به‌رهی فشانم او را
به‌امید این که روزی به‌فلک رسانم او را

و در غزلی دیگر:

من اگر چه تیره خاکم، دلکیست برگ و سازم
به‌نظاره جمالی، چو ستاره دیده بازم

در ***چه باید کرد*** می‌گوید:

لا و الاّ ساز و برگ امتان
نفی بی‌اثبات، مرگ امتان

(۱۴۱)

❊

روز صلح آن، برگ و ساز انجمن
همچو باد فروردین اندر چمن

(۲۴۴)

۶۰ **موجه‌ی دودی به‌هم پیوسته‌ئی   مایه‌دار یک شرار جسته‌ئی**

موجه (در اینجا): موج. در غزلی می‌گوید:

از زو من موجه‌ی چرخ، سکون‌ناپذیر
نقشگر روزگار، تاب و تب جوهرم

به‌هم پیوسته: غلیظ؛ متراکم.

مصرع دوم: سرمایه‌ام یک اخگر است.

مثل انجم روی تو، هم خوی تو   جلوه‌ها خیزد ز هر پهلوی تو

خوی: سرشت؛ طبیعت.

پهلو: جانب؛ سمت.

۶۰ **گاه نور دیده‌ی قیصر شوی   گاه زیب دسته‌ی خنجر شوی**

گفت الماس: ای رفیق نکته بین   تیره خاک از پختگی گردد نگین

پختگی (در اینجا): سخت شدن؛ محکم شدن؛ به‌کمال رسیدن.

در ***گلشن راز جدید*** می‌گوید:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است
خودی چون پخته شد از مرگ پاک است

۶۰ **تا به‌پیرامون خود در جنگ شد   پخته از پیکار مثل سنگ شد**

پخته: سفت و سخت.

پیکرم از پختگی ذوالنور شد   سینه‌ام از جلوه‌ها معمور شد

ذوالنور: خداوند روشنائی؛ دارای نور.

جلوه‌ها (در اینجا): انوار.

معمور: آباد شده. در اینجا: آکنده؛ انباشته.

خوار گشتی از وجود خام خویش　　سوختی از نرمی اندام خویش
۶ **فارغ از خوف و غم و وسواس باش　　پخته مثل سنگ شو الماس باش**

وسواس (در اینجا): نگرانی؛ اضطراب.

می‌شود از وی دو عالم مستنیر　　هرکه باشد سخت‌کوش و سختگیر

مستنیر: نور جوینده؛ طالب روشنائی. در اینجا: نورانی، تابان. در بیتی راجع به‌آلبرت انشتین می‌گوید:

جلوه‌ئی می‌خواست مانند کلیم ناصبور
تا ضمیر مستنیر او گشود اسرار نور

در ***گلشن راز جدید*** (ابیات ۷۴ و ۷۵) می‌گوید:

به‌خلوت مست و صحبت‌ناپذیر است
ولی هر شئ ز نورش مستنیر است
نخستین می‌نماید مستنیرش
کند آخر به‌آئینی اسیرش

۶ **مشت خاکی اصل سنگ اسود است　　کو سر از جیب حرم بیرون زد است**

مفهوم بیت: حجرالاسود در اصل مشتی خاک است که از کعبه سر بر آورده.

رتبه‌اش از طور بالاتر شد است　　بوسه‌گاه اسود و احمر شد است

مصرع دوم: همه مردم از سفید و سیاه آن را می‌بوسند.

در صلابت آبـروی زنـدگی است
ناتوانی، ناکسی نـاپختگی است

مفهوم بیت: افتخار زندگی در صلابت و قدرت است، و ضعف مایه حقارت و خامی است.

❊

مضمون حکایت فوق از نیچه است که در کتاب **چنین گفت زرتشت**، بخش «جداول قدیم و جدید» قطعه ۲۹ آمده است:

«زغال به‌الماس گفت: چرا تو اینقدر سختی؟ آیا ما با هم خویش نزدیک نمی‌باشیم؟
ولی من از شما می‌پرسم: چرا اینقدر نرمید؟ ای برادران، مرگ شما برادران من نمی‌باشید؟ چرا اینقدر نرم و مطیع و تسلیم شونده‌اید؟ چرا اینقدر انکار و نفی در قلوب شماست؟ و چرا اینقدر کم تقدیر در نگاه شما وجود دارد؟ و اگر شما مایل نیستید سرنوشتی سنگدل و بی‌رحم داشته باشید چه گونه خواهید توانست روزی با من فتح کنید؟... چه سعادتی است نوشتن بر روی اراده‌ئی هزاران سال همچون بر روی برنج و حتی روی فلزاتی سخت از برنج. تنها شریف‌ترین شخص است که کاملاً سخت می‌باشد. این جدول جدید را ای برادران من برشما می‌گمارم: سخت شوید.» (ترجمه حمید نیرنوری ص ۲۸۸)

۱۴

حکایت شیخ و برهمن و مکالمه گنگا و هماله (گنگ و هیمالیا) در معنی اینکه تسلسل حیات ملیّه (اجتماعی) از محکم گرفتن روایات مخصوصه (سنتهای خاص) ملیّه می‌باشد.

۶۱۵ در بنارس برهمندی محترم سر فرو اندر یم بود و عدم

بنارس (Banāres): شهری در هند (اوتارپرادش) در ساحل رود گنگ. شهر مقدس برهمنان و مرکز فرهنگی است. مدفن شیخ محمد علی حزین (۱۱۳۰ - ۱۲۰۸ هـ. ق) شاعر معروف لاهیجانی در این شهر است.

برهمند = برهمن: پیشوای روحانی آئین برهمائی. در غزلی می‌گوید:

برهمنی به‌غزنوی، گفت: کرامتم نگر
تو که صنم شکسته‌ئی، بنده شدی ایاز را

اقبال برهمن‌زاده بود. چنانکه در غزلی می‌گوید:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی
برهمن‌زاده‌ئی رمز آشنای روم و تبریز است

او برهمنان، به‌خصوص برهمنان کشمیر را از لحاظ فکر و فلسفه و دانش از دیگر هندیان برتر می‌شمارد. در دیدار خیالی خود با غنی کشمیری شاعر فارسی‌گوی هند در سده یازدهم هجری، برهمنان را بدینگونه می‌ستاید:

آن بـــرهمن زادگـــان زنـدەدل
لاله احـــمر زرویشـــان خـجل
تیزبین و پخته‌کار و سخت‌کوش
از نگاهشان فرنگ اندر خـروش
اصلشان از خاک دامنگیر ماست
مطلع این اختران کشمیر مـاست
(جاویدنامه)

مصرع دوم: غرق در اندیشه هستی و نیستی.

۶۱ **بهره‌ی وافـر ز حکـمت داشـتی   بـا خـداجـویان ارادت داشـتی**

داشتی (یاء استمرار): می‌داشت.

ذهن او گیرا و ندرت کـوش بـود   بـا ثـریا عـقل او هـمدوش بـود

گیرا: بسیار جذب‌کننده؛ مشتاق یادگیری.

ندرت کوش: نوگرا؛ جوینده مسائل تازه. ر.ک: بیت ۱۴۸

آشـــیانش صـورت عـنقا بـلند   مهر و مه برشعله‌ی فکرش سپند

قیاس کنید با این بیت از حافظ:

بـرو ایـن دام بـرمرغ دگـر نـه
کـه عـنقا را بـلند است آشـیانه

۶۱ **مدتی مینای او در خون نشست   ساقی حکمت به‌جامش مـی نـبست**

بستن (در اینجا): ریختن.

مفهوم بیت: گرفتار رنج و محنت شد و فلسفه گره‌ئی از کارش نگشود.

در ریاض علم و دانش دام چید   چشم دامش طایر معنی ندید

چیدن (در اینجا): کارگذاشتن؛ قرار دادن

ناخن فکرش به‌خون آلوده ماند   عقده‌ی بود و عدم نگشوده ماند

عقده: گره

مفهوم بیت: بسیار تعمق کرد ولی نتوانست به‌رمز و راز هستی و نیستی پی برد.

آه برلب شاهد حرمان او   چهره‌ی غماز دل حیران او

مفهوم بیت: آه برلبش ناظر نومیدی و یأس او بود و چهره‌اش مبین حیرانی او.

رفت روزی نزد شیخ کاملی   آنکه اندر سینه پروردی دلی

دل: این کلمه در اینجا مرادف «عشق»، «کشف و شهود» و «درون‌نگری» آمده، و در برابر عقل و حکمت برهمن قرار داده شده. کلمه دل، قلب یا فواد در ادبیات اسلامی به‌معنای منشأ سیر و سلوک روحانی و منبع الهام است.

قلب را مرکز عواطف و احساسات دانسته‌اند و قدما شخصیتی خاص بدان بخشیده‌اند، چندانکه آن را مخاطب می‌ساختند. در ***قاموس کتاب مقدس***، قلب یا دل مرکز جمیع امیدها و اراده‌های دوست و دشمن و نیز مرکز بصیرت عقلی دانسته شده که دارای تمام طبایع روحانی بشر می‌باشد. در اصطلاح عرفا نفس ناطقه است و مخزن اسرار حق و محل ادراک حقایق و اسرار معارف:

دل چه باشد مخزن اسرار حق
خلوت جان برسر بازار حق
دل امین بارگاه محرمی است
دل اساس کارگاه آدمی است

غزالی در *نصیحة‌الملوک* می‌گوید «دل، کان است و خرد گوهر و قلم زرگر.» و در *احیاءالعلوم* به‌بسط این نظر می‌پردازد. این معنا مبتنی است برآیه ۹ از سوره سجده «ثُم سویه و نفخَ من روحهِ و جَعلَ لکم السمع و الابصار و الافئدة...» (آنگاه وی را بپرداخت و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و **دل‌ها** آفرید...) اقبال در ***بازسازی اندیشه*** در تفسیر این آیه می‌گوید «... برای آنکه تصور تمام و کاملی از حقیقت امکان‌پذیر شود، لازم است ادراک حسی با ادراک دیگری که قرآن از آن به‌**فواد** تعبیر می‌کند، به‌کمال برسد. قلب نوعی کشف و شهود یا درون‌نگری است که در کلام زیبای جلال‌الدین رومی، قوت از انوار خورشید می‌گیرد و ما را با جلوه‌هائی از حقیقت ـ متفاوت با آنچه که از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود ـ آشنا می‌سازد. این مفهوم مطابق قرآن است، چیزی که **می‌بیند** و اگر مشاهداتش به‌درستی تفسیر شود، هرگز خطائی در آن راه ندارد...»:

نور نور چشم، خود نور دل است
نور چشم از نور دلها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست
کو ز نور عقل و حس، پاک و جداست

در **پیام مشرق** تمایز میان قلب و عقل را چنین توصیف می‌کند:

نبودی عشق و این هنگامه عشق
اگر دل، چون خرد فرزانه بودی

و در جای دیگر از همین دیوان می‌گوید: «خرد چون سوز پیدا کرد دل شد» در غزلی می‌گوید:

یارب درون سینه دل باخبر بده
در باده نشئه را نگرم، آن نظر بده

و در غزلی دیگر:

نرسد فسونگری خرد به‌تپیدن دل زنده‌ئی
ز کنشت فلسفیان درآ به‌حریم سوز و گداز من

گوش بر گفتار آن فرزانه داد　　بر لب خود مهر خاموشی نهاد
۶۲۵ **گفت شیخ: ای طائف چرخ بلند　　اندکی عهد وفا با خاک بند**

طائف: طواف کننده. در اینجا: آواره؛ سرگردان.
خاک (در اینجا): زمین؛ واقعیات؛ ملموسات

تا شدی آواره‌ی صحرا و دشت　　فکر بی‌باک تو از گردون گذشت
با زمین در ساز ای گردون نورد　　در تلاش گوهر انجم مگرد

در ساختن (در اینجا): مأنوس شدن؛ آشتی کردن.
تلاش (در اینجا): جد و جهد برای فهمیدن.
گوهر: جوهر؛ ماهیت.

۶۲۸ **من نگویم از بتان بیزار شو　　کافری؟ شایسته زنار شو**
ای امانت‌دار تهذیب کهن　　پشت پا بر مسلک آباء مزن

تهذیب (در اصطلاح اقبال): تعلیم و تربیت؛ فرهنگ. ر.ک: بیت ۳۱۵
پشت پا زدن (در اینجا): روی گرداندن.

۶۴ **گر ز جمعیت حیات ملت است کفر هم سرمایه جمعیت است**

مفهوم بیت: اگر حیات ملت ناشی از وحدت است، کفر هم منشاء وحدت است.

تو که هم در کافری کامل نه‌ئی در خور طوف حریم دل نه‌ئی

قیاس کنید با این بیت:

خود را نپرستیده‌ئی عرفان چه شناسی
کافر نشدی لذت ایمان چه شناسی

۶۴ **مانده‌ایم از جاده‌ی تسلیم دور تو ز آزر من ز ابراهیم دور**

تسلیم (در اینجا): وفاداری؛ پیروی؛ متابعت.

آزر: پدر بت تراش ابراهیم بت‌شکن.

قیس ما سودائی محمل نشد در جنون عاشقی کامل نشد

قیس: مجنون. ر.ک: بیت ۶۸

سودائی: دیوانه؛ مجنون. سعدی:

لاابالی چه کند دفتر دانائی را
طاقت وعظ نباشد سر سودائی را

محمل: کجاوه. در اینجا: کجاوهٔ لیلی. دیوانه‌ی محمل لیلی شدن: کنایه از نهایت عاشقی.

۶۴ **مُرد چون شمع خودی اندر وجود**
از خیال آسمان‌پیما چه سود

قیاس کنید با این دو بیتی از *ارمغان حجاز*:

از آن فکر فلک‌پیما چه حاصل
که گرد ثابت و سیاره گردد
مثال پارهٔ ابری که از باد
به‌پهنای فضا آواره گردد

(۲۶۵)

۶۱ **آب زد در دامن کهسار چنگ گفت روزی با هماله رود گنگ**

آب (در اینجا): رود گنگ.

هماله: هیمالیا؛ رشته کوههای عظیم در شمال شبه قاره هند که از پاکستان شروع می‌شود و تا بوتان امتداد می‌یابد؛ بزرگترین قله‌ی عالم، اورست با ۸۸۴۸ متر ارتفاع در آن قرار دارد. هیمالیا سرچشمه رودهای معروف و پرآب گنگ و سند است.

ای ز صبح آفرینش یخ به‌دوش پیکرت از رودها زنار پوش

زنار: رشته‌ئی متصل به‌صلیب که مسیحیان به‌گردن خود آویزند؛ کمربندی که زرتشتیان به‌کمر بندند. رشته مانندی که بت‌پرستان و برهمنان به‌کمر می‌بستند. در غزلی می‌گوید:

محمود غزنوی که صنمخانه‌ها شکست
زناری بتان صنمخانه‌ی دل است

۶۲ **حق تو را با آسمان همراز ساخت پات محروم خرامِ ناز ساخت**

خرامِ ناز: با ناز و تأنی رفتن. ر.ک: بیت ۵۶۸

طاقت رفتار از پایت ربود این وقار و رفعت و تمکین چه سود

تمکین (در اینجا): توانائی.

زنـــدگانی از خــرام پـیهم است　　برگ و ساز هستی‌ی موج از رَم است

قیاس کنید با دو بیت زیر از کتاب ***افکار***:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم
هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج ز خود رفته‌ئی، تیز خرامید و گفت:
هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

کوه چون این طعنه از دریا شنید　　همچو بحرِ آتش از کین بـردمید

بردمیدن (در اینجا): غلیان کردن؛ به‌جوش آمدن.

گــفت ای پـهنای تـو آئـینه‌ام　　چون تو صد دریا درون سـینه‌ام

دریا (در اینجا): رودخانه.

این خـرام نـاز سـامان فـناست　　هرکه از خود رفت شایان فناست

سامان (در اینجا): اسباب؛ وسیله.

از خود رفت: از «خودی» غافل شد. ر.ک: بیت ۱۲۱

از مــقام خـــود نـداری آگــهی　　بر زیــان خـویش نـازی، ابـلهی

مصرع دوم: ابلهی، چون به‌بدبختی خود می‌نازی.

ای ز بطن چرخ گـردان زاده‌ئـی　　از تــو بـهتر سـاحل افـتاده‌ئی

مصرع *اول*: هندوان معتقدند که سرچشمه رود گنگ در آسمان است؛

از همین رو این رود را مقدس می‌شمارند و در آن اعمال مذهبی به‌جای می‌آورند.

افتاده (در اینجا): بی‌حرکت.

۶۴ **هستی خود نذر قلزم ساختی   پیش رهزن نقد جان انداختی**

قلزم: دریا

همچو گل درگلستان خوددار شو   بهر نشر بو پی گلچین مرو

خوددار (در اینجا): متکی به‌خود. ر.ک: بیت ۵۱۲.

گلچین: گل چیننده؛ گل فروش.

آنجاکه گر به‌شاخ گلی آرزوت هست
گلچین به‌پیشگاه تو یک خرمن آورد

«لطفعلی صورتگر»

۶۴ **زندگی برجای خود بالیدن است   از خیابان خودی گل چیدن است**

برجای خود: در خویشتن.

خیابان خودی: گلزار خود؛ بوستان خویش. ر.ک: بیت ۴۸۴

قرنها بگذشت و من پا درگلم   تو گمان داری که دور از منزلم؟

پا درگل بودن (در اینجا): برخاک استوار بودن؛ برزمین قرار داشتن.

منزل: هدف؛ مقصود.

هستی‌ام بالید و تا گردون رسید   زیر دامانم ثریا آرمید

دامان: قسمت پائین کوه؛ دامنه.

ثریا: کنایه از نهایت بلندی. وحشی بافقی:

از صحن خانه تا به‌لب بام از آن من
از بام خانه تا به‌ثریا از آن تو

ر.ک: بیت ۴۱

هستی تو بی‌نشان در قلزم است ‌‌‌‌ ذروه‌ی من سجده‌گاه انجم است ۶

مصرع اول: تو در دریا از بین می‌روی

ذروه: قله؛ سرکوه.

چشم من بینای اسرار فلک ‌‌‌‌ آشناگوشم ز پرواز ملک
تا ز سوز سعی پیهم سوختم ‌‌‌‌ لعل و الماس و گهر اندوختم
«در درونم سنگ و اندر سنگ نار ‌‌‌‌ آب را بر نار من نبود گذار»

این بیت با اندک تغییری از مولوی است.

قطره‌ئی؟ خود را به‌پای خود مریز ‌‌‌‌ در تلاطم کوش و با قلزم ستیز ۶

خود را: خودی خود را

به‌پای خود: به‌خواست خود.

ریختن (در اینجا): از بین بردن؛ متلاشی شدن؛ محو ساختن.

ای خرم از فروغ رخت لاله‌زار عمر
باز آکه ریخت بی‌گل رویت بهار عمر

«حافظ»

آب گوهرخواه و گوهرریزه شو ‌‌‌‌ بهر گوش شاهدی، آویزه شو ۶

مصرع اول: مروارید و لعل آبدار شو.

شاهدی: معشوقی؛ محبوبی؛ زیباروئی. حافظ:

برو معالجه‌ی خود کن ای نصیحت گوی
شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد

آویزه: گوشواره

۶۵ **یا خودافزا شو، سبک رفتار شو ابر برق‌انداز و دریابار شو**

خودافزا: خودساز

دریابار: بسیار باران‌زا، ر.ک: بیت ۵۹۲

از تو قلزم گدیه‌ی توفان کند شکوه‌ها از تنگی دامان کند

گدیه: گدائی؛ تکدی. ر.ک: بیت ۲۲۵

تنگی دامان: دامنه‌دار نبودن؛ محدود بودن.

کمتر از موجی شمارد خویش را
پیش پای تو گذارد خویش را

۱۵

در بیان اینکه مقصد حیات مسلم اِعلای کلمةالله است و جهاد اگر محرک آن جوع‌الارض (زمین‌خواری؛ تسخیر ممالک) باشد در مذهب اسلام حرام است.

۶۵ **قلب را از صبغةالله رنگ ده عشق را ناموس و نام و ننگ ده**

قلب: ر. ک: بیت ۶۲۳

صبغةالله: رنگ خدا. اشاره به‌آیه ۱۳۸ سوره بقره: (صبغَةَاللهِ و مِن اَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةٍ وَ نَحنُ لهُ عابدون. [بگوئید] رنگ خدا [ئی داریم] و چه کسی است که رنگ او از خدا بهتر باشد؟ و ما پرستندگان اوئیم.)

عشق: ر. ک: بیت ۷۷

ناموس (در اینجا): عزت؛ افتخار؛ نیکنامی. سعدی: «پرده ناموس بندگان به‌گناه فاحش ندرد.»

نام و ننگ: آبرو؛ حیثیت؛ اعتبار. مرادف ناموس. عطار:

راست ناید نام و ننگ و عاشقی
دُرد در ده جای نام و ننگ نیست

در همین مثنوی (بیت ۸۲۹) به‌صورت «ننگ و نام» آورده:

باز از ما خواه ننگ و نام را
پخته‌تر کن عاشقان خام را

مفهوم بیت: اقبال به‌مردم توصیه می‌کند که خانه دل خود را با رنگ الهی مزین سازند تا **عشق** که ساکن این خانه است عزت و اعتبار بیابد.

۶۵ **طبع مسلم از محبت قاهر است　　مسلم ار عاشق نباشد کافر است**

تـــابع حــق دیــدنش نــادیدنش　　خوردنش، نوشیدنش، خوابیدنش

مفهوم بیت: دیدن، ندیدن، خوردن، نوشیدن و خوابیدن تابع احکام الهی است.

در رضایش مرضی حق گم شــود　　«این سخن کی باور مردم شــود»

مـصرع *اول*: در حـدیث است کـه: اِنّاللهُ رجـالاً اذا ارادوا اراد (خـدا انسانهائی دارد که ارادهاش تابع اراده آنهاست.)

مصرع دوم: تضمینی است از مثنوی مولوی. برای شرح بیشتر ر. ک: **بازسازی *اندیشه*،** ص ۱۲۶

خــیمه در مــیدان الا الله زدست　　در جهان شاهد علیالنّاس آمدست

شاهد *علیالناس*: گواه بر مردم. تلمیحی است بهآیه ۱۴۳ سوره بقره: و کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی الناسِ و یکُونَ الرّسولُ عـلیکُم شهیداً... (و بهاین ترتیب شما را امتی معتدل ساختیم تا برمردم گواه باشید و پیامبر برشما گواه باشد...) و نیز آیه ۷۸ سوره حـج... لِیَکُونَ الرَّسولُ شهیداً عَلیکُمْ و تکونوا شُهداءَ عَلَی النّاس (تا این پیامبر برشما گواه باشد و شما برمردم گواه باشید.)

۶۶ **شاهد حــالش نــبی انس و جــان　　شاهدی، صــادقترین شــاهدان**

شاهد: نامی از نامهای پیامبر (ص)؛ شاهد فـاستقم؛ شـاهد لعـمرک. خاقانی:

آن شاهد لعمرک و شاگـرد فـاستقم

مخصوص قم فانذر و مقصود کن فکـان

حال: وجد؛ شور. در غزلی می‌گوید:

نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال
نکته فلسفه دُرد ته جام است اینجا

۶۶۵ **قال را بگذار و باب حال زن نور حق برظلمت اعمال زن**

قال: مباحثات و مشاجرات عقلی؛ علم رسمی. شیخ بهائی:

علم رسمی سر به‌سر قیل است و قال
نه از او کیفیتی حاصل نه حال

۶۶۶ **در قبای خسروی درویش زی دیده بیدار و خدااندیش زی**

دیدهٔ بیدار: هشیار؛ آگاه.

قیاس کنید با این بیت از سعدی:

حاجت به‌کلاه برکی داشتنت نیست
درویش‌صفت باش و کلاه تتری دار

و نیز این بیت از اقبال:

اقبال قبا پوشد، در کار جهان کوشد
دریاب که درویشی با دلق و کلاهی نیست

۶۶۷ **قرب حق از هر عمل مقصود دار تا ز تو گردد جلالش آشکار**

قرب حق (از ترکیبات رایج عرفانی و کلامی): نزدیکی مخلوق به‌خالق.

ناصر خسرو در قصیده معروف حج می‌گوید:

قرب حق دیدی اول و کردی
قتل و قربان نفس دون لئیم

مولوی:

قــرب نــز پائین و بـالا رفـتن است
قرب حق از قید هستی رستن است

سعدی:

فرعون‌وار لاف اناالحـق هـمی زنـی
وانگــاه قــرب موسی عـمرانت آرزوست

۶۶ **صلح شر گردد چو مقصود است غیر گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر**

غیر: غیرالله؛ ماسوی‌الله. ر.ک:بیت ۹۵

غرض: مقصود؛ مراد.

گر نگردد حــق ز تـیغ مـا بـلند جنگ بـاشد قـوم را نـارجـمند

۶۷ **حــضرت شــیخ مـیانمیر ولی هر خـفی از نـور جـان او جـلی**

سید محمّد میانمیر: عارف مشهور که در سال ۱۶۳۵ میلادی در لاهور درگذشت.

هرخفی: هر امر پنهان؛ هر موضوع سربه‌مهر.

۶۷ **بر طریق مـصطفی مـحکم پـئی نغمه‌ی عشـق و مـحبت را نـئی**

پی: پای؛ پا. فردوسی:

به‌شهر اندر آمـد سـراسـر سـپاه
پـــئی را نـبد بـرزمین نـیز راه

محکم پی: ثابت قدم.

ی (در آخر هر دو مصرع): یاء وحدت

مصرع اول: با عزمی استوار در طریق اسلام گام می‌سپرد.

نی: ساز بادی معروف. لازم به‌ذکر است که گرچه «نی» از لحاظ سنتی

جائی در فرهنگ سرزمین اقبال ندارد ولی در آثار فارسی و اردوی او به‌تأسی از مولوی به‌کرات آمده است. در **زبور عجم** می‌گوید:

ضربت روزگار اگر ناله چو نی دهد تو را
بادهٔ من ز کف بنه، چاره ز مومیا طلب

در ***جاویدنامه*** می‌گوید:

در تـلاش جلوه‌های پـی بـه‌پی
طی کنم افلاک و می‌نالم چو نی

*

بـا نسـیم آواره بـودم در نشـاط
بشنو از نی می‌سرودم در نشـاط

در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

ســراپـا درد و ســوز آشــنائی
وصـــال او زبـان‌دان جـدائـی
جــمال عشــق گـیرد از نــی او
نـــصیبی از جـــلال کـــبریائی
(دوبیتی ۱۹۶)

در ***بانگ درا*** می‌گوید:

همچو نی از نیستان خود حکایت می‌کنم
بشنو ای گل! از جدائی‌ها شکایت می‌کنم

ر.ک: بیت ۷۴۶

۶۷۱ **تربتش ایـمان خـاک شـهر مـا مشـعل نـور هـدایت بـهر مـا**

تربت: خاک مقدس؛ آرامگاه اولیاء و عارفان.

بعد مردن تربت ما را عمارت گو مباش
بر سر قبر شهیدان گنبد گردون بس است

مراد بافقی

ایمان (در اینجا): ایمن‌کننده؛ محافظ.

بر در او جبهه‌فرسا آسمان   از مریدانش شه هندوستان

جبهه: پیشانی.
جبهه‌فرسا: جبهه ساینده؛ آنکه پیشانی برزمین می‌ساید.
شه هندوستان: مقصود محی‌الدین اورنگ زیب مشهورترین و مقتدرترین پادشاه سلسله گورکانی و ششمین پادشاه سلسله مغول هند است که از سال ۱۰۶۹ تا ۱۱۱۸ براین خطه فرمانروائی می‌کرد.

شاه تخم حرص در دل کاشتی   قصد تسخیر ممالک داشتی

اورنگ زیب معروف به‌عالمگیر در سال ۱۹۰۱ دست به‌یک سلسله لشکرکشی‌هائی به‌سمت جنوب زد که تا بیست و دو سال بعد یعنی تا موقع مرگ او ادامه داشت.

۶۷ **از هوس آتش به‌جان افروختی   تیغ را هل من مزید آموختی**

هل من مزید: آیا بیشتر هست؟ مأخوذ از آیه ۲۹ سوره ق: یَومَ نَقولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَئتِ و تَقولُ هَلْ مِن مَزیدٍ (روزی که به‌جهنم گوئیم آیا پر شدی و گوید: آیا بیشتر هست؟)

در دکن هنگامه‌ها بسیار بود   لشکرش در عرصه‌ی پیکار بود

اورنگ زیب در عهد شاه جهان از سال ۱۰۴۵ تا ۱۰۵۲ هـ. ق. حاکم

قسمت مسخر شده دکن بود و آن ناحیه را به‌چهار قسمت تقسیم نمود.

رفت پیش شیخ گردون پایه‌ئی　　تا بگیرد از دعا سرمایه‌ئی
مسلم از دنیا سوی حق رم کند　　از دعا تدبیر را محکم کند

رم کردن: گریختن؛ فرار کردن
مصرع *اول*: ظاهراً تلمیحی است به‌آیه ۵۰ سوره ذاریات: فَفِرّوا الی‌اللهِ انّی لکم منهُ نذیرٌ مبینٌ (سوی خدا بگریزید که من از جانب وی شما را بیم دهنده‌ئی آشکارم.)
تدبیر: سیاست؛ خط مشی.

شیخ از گفتار شه خاموش ماند　　بزم درویشان سراپا گوش ماند

مصرع *اول*: میانمیر پاسخی به‌سخنان اورنگ زیب نداد.

۶۸۰ **تا مریدی سکه‌ی سیمین به‌دست　　لب گشود و مهر خاموشی شکست**
گفت این نذر حقیر از من‌پذیر　　ای ز حق آوارگان را دستگیر

ز حق *آوارگان*: کسانی که از طریق خدا منحرف شده‌اند.
دستگیر: دستگیرنده؛ هدایت‌کننده؛ هادی.

غوطه‌ها زد در خوی محنت تنم　　تا گره زد درهمی را دامنم

خوی محنت: عرق ناشی از رنج و زحمت.
مفهوم بیت: برای به‌دست آوردن درهمی رنجهای بسیار بردم.

گفت شیخ این زر، حق سلطان ماست　　آنکه در پیراهن شاهی گداست

حکمران مهر و ماه و انـجم است　　شاه ما مـفلس‌ترینِ مـردم است

۶۸ **دیده برخوانِ اجانب دوخت است　　آتش جوعش جهانی سـوخت است**

قحط و طاعون تـابع شـمشیر او　　عـــالمی ویـــرانـــه از تـعمیر او

تعمیر: ر.ک: ابیات ۵۱، ۱۲۵ و ۵۰۵

خـــلق در فـــریاد از نـاداریش　　از تـهی‌دستی، ضـعیف آزاریش

سطوتش اهل جهان را دشمن است　　نوع انسانْ کاروان، او رهزن است

سطوت (در اینجا): قدرت؛ اقتدار. ر.ک: ابیات ۱۳۱ و ۲۹۵

۶۸ **از خیالِ خود فریب و فکر خـام　　مـی‌کند تـاراج را تسـخیر، نـام**

خیال: ر.ک: بیت ۲۲۰

خود فریب (صفت مـرکب): گـول‌زننده خـود؛ آنکـه خـود را فـریب می‌دهد.

نام کردن: نام گذاشتن؛ نام نهادن. عراقی:

بـه‌گـیتی هـرکجا درد دلی بـود
به‌هم کردند و عشقش نام کردند

اقبال در استقبال از همین غزل معروف می‌گوید:

تـــماشاگـــاه مـــرگ نـــاگـــهان را
جـــهان مـــاه و انـجم نـام کـردند

ر.ک: ***می باقی*** (شرح و بررسی تطبیقی غزلهای اقبال) تألیـف: م. ب. ماکان

مصرع دوم: نام غارت و چپاول را می‌گذارد تسخیر کردن

۶۹ **عسکـــر شـــاهی و افـــواج غـنیم　　هردو از شمشیر جوع او دو نـیم**

غنیم: ر.ک: بیت ۵۲۷

شمشیر جوع: شمشیر گرسنگی؛ کنایه از شمشیری که زمین‌خوار است.

آتش جان گدا جوع گداست　　جوع سلطان ملک و ملت را فناست

هرکه خنجر بهر غیرالله کشید

تیغ او در سینه‌ی او آرمید

این بیت احتمالاً تلمیحی است به‌آیه ۷۸ سوره حج: و جاهِدوا فی‌اللهِ حقَّ جهادِهِ... (و در راه خدا کارزار کنید چنانکه سزاوار کارزار کردن برای اوست.)

۱۶

اندرز میرنجات نقشبند المعروف به‌بابای صحرائی که
برای مسلمانان هندوستان رقم فرموده است

بابای صحرائی: ظاهراً نام مستعاری است که اقبال در اینجا برخود نهاده.

۶۹۱ **ای که مثل گُل ز گِل بالیده‌ئی   تو هم از بطن خودی زائیده‌ئی**
از خودی مگذر، بقا انجام باش   قطره‌ئی می باش و بحرآشام باش

این مضمون را اقبال به‌صورتهای مختلف در آثار منظوم و منثور خویش بیان داشته است. به‌عقیدهٔ وی کسی که خودی را در خویش بپرورد و آن را استحکام ببخشد به‌جاودانگی دست می‌یابد و چنان عظمتی می‌یابد که «عالم در وی گم می‌شود» در دیوان **ضرب کلیم** می‌گوید:

نشان کافر این است که: در عالم گم می‌شود
نشان مومن این است که: عالم در او گم می‌شود

در **زبور عجم** می‌گوید:

نگنجد اندرین دیر مکافات
جهان او را مقامی از مقامات

در مورد انسان آزاده می‌گوید:

ما همه عبد فرنگ، او عبد هو
او نگنجد در جهان رنگ و بو

(چه باید کرد، بیت ۲۳۲)

۶ **تو که از نور خودی تابنده‌ئی گر خودی محکم کنی پاینده‌ئی**
سود در جیب همین سوداستی خواجگی از حفظ این کالاستی
هستی و از نیستی ترسیده‌ئی ای سرت گردم غلط فهمیده‌ئی

هستی: تو وجود داری.

چون خبر دارم ز ساز زندگی با تو گویم چیست راز زندگی

ساز (در اینجا): زیر و بم، آهنگ.

غوطه در خود صورت گوهر زدن پس ز خلوتگاه خود سر برزدن

مصرع اول: مثل مروارید در خود فرو رفتن. در غزلی می‌گوید:

ای خوش آن جوی تنک مایه که از ذوق خودی
در دل خاک فرو رفت و به‌دریا نرسید

۷ **زیر خاکستر شرار اندوختن شعله گردیدن، نظرها سوختن**

سوختن (در اینجا): خیره ساختن، مبهوت کردن.

۷ **خانه سوز محنت چل ساله شو طوف خود کن شعله‌ی جواله شو**

مصرع اول: بابای صحرائی به‌اقبال که در این زمان چهل ساله بوده اندرز می‌دهد که کاشانه محنت‌زده زندگی خود را منور کن.

جواله: بسیار جولان کننده؛ گردنده.

زندگی از طوف دیگر رستن است خویش را بیت‌الحرم دانستن است

طوف دیگر: گردیدن به گرد دیگری.

بیت‌الحرم: بیت‌الحرام؛ بیت‌الله؛ خانه خدا.

پر زن و از جذب خاک آزاد باش   همچو طایر ایمن از افتاد باش
تو اگر طایر نه‌ئی ای هوشمند   بر سر غار آشیان خود مبند

کنار غار لانه گزیدن: کنایه از تن به‌مخاطرات سپردن.

۷۰ **ای که باشی در پی کسب علوم   با تو می‌گویم پیام پیر روم**
«علم را برتن زنی ماری بود   علم را بردل زنی یاری بود»
آگهی از قصه‌ی آخوند روم   آنکه داد اندر حلب درس علوم

آخوند روم: ملای روم؛ مولوی.

حلب: ر.ک: بیت ۷۰۹

پای در زنجیر توجیهات عقل   کشتیش توفانی «ظلمات» عقل
موسی بیگانه‌ی سینای عشق   بی‌خبر از عشق و از سودای عشق

مولوی در آغاز عقلی‌مسلک بود و مدتی از عمر را برای کسب علوم و تکمیل معلومات در حلب و دمشق که از بزرگترین مراکز علمی و ادبی آن زمان بود گذراند و بعد به‌تدریس و تعلیم و وعظ و تذکیر مشغول شد. تا اینکه در سال ۶۴۲ با شمس‌الدین محمدبن علی‌بن ملک داد معروف به‌شمس تبریزی ملاقات می‌کند. این ملاقات انقلابی روحانی در وی پدید می‌آورد که موجب ترک مسند تدریس و فتویٰ می‌شود:

در دست همیشه مصحفم بود
در عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح
شعر است و دوبیتی و ترانه

از این پس است که شعله عشق در جانش زبانه می‌کشد و «یک رگ هشیار» در وی نمی‌ماند:

۷ **از تشکک گفت و از اشراق گفت   وز حِکَم صد گوهر تابنده سفت**

تشکک: شکاکیت؛ مذهب شک. آئینی که هیچ امری را به‌دیده یقین نمی‌نگرد و معتقد است: تنها نظر درستی که وجود دارد، این است که نظر درستی وجود ندارد و کسی نمی‌تواند حکم بریقین کند زیرا انسان برای کسب علم و یقین به‌معلومات خود میزان و مأخذ صحیحی ندارد. حس خطا می‌کند و عقل از اصلاح خطای او عاجز است. اشخاص به‌حسب اختلاف بنیه و مزاج و ذوق و فهم و زمان و مکان و اوضاع و احوال و تربیت و انس و عادت و غیر آنها ادراکاتشان مختلف می‌باشد و امور را یکسان تشخیص نمی‌دهند. بنابراین در هیچ امری نباید رأی جزم و حکم قطعی صادرکرد و همه چیز را باید با دیده تردید نگریست. موسس این آئین پیرهو است که معاصر اسکندر مقدونی بود (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***آشنائی با فلسفه غرب***، جیمزکرن فیبلمن، م. ب. ماکان، ص ۱۰۰ و ***سیر حکمت***.)

اشراق: فلسفه‌ئی است که منشأ آن فلسفه افلاتون و حکمت نوافلاتونی حوزه علمی اسکندریه است. مروج این حکمت در اسلام و ایران شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ. ق.) است. او علاوه بر استفاده از فلسفه افلاتون و نوافلاتونی از حکمت متداول در ایران خاصه فلسفه متمایل به‌عرفان که در طریقت زردشتی بود و سهروردی از آن به‌خمیره خسروانی تعبیر می‌کند، بهره برده است. اساس این طریقه وصول به‌حقایق از راه کشف و شهود و اشراق است.

حِکَم: جمع حکمت.

گوهر سفتن: کنایه از سخن نغزگفتن.

۷ **عقده‌های قول مشائین گشود   نور فکرش هر خفی را وانمود**

عقده (در اینجا): مشکل؛ معضل.
مشائین: راه روندگان. اصطلاحاً به‌پیروان فلسفه ارسطو گفته می‌شود. حکمت مشاء نام دیگر فلسفه ارسطوست زیرا او عقاید خود را در حال راه رفتن بیان می‌داشت.
وانمودن: آشکار ساختن؛ باز نمودن؛ نشان دادن. در غزلی می‌گوید:

نور تو وانمود سپید و سیاه را
دریا و کوه و دشت و در و مهر و ماه را

گرد و پیشش بود انبار کتب   بر لب او شرح اسرار کتب ۷
گرد و پیشش: در اطراف و جلوی او

پیر تبریزی ز ارشاد کمال   جست راه مکتب ملا جلال
کمال: باباکمال خجندی (فوت ؟ ۸۰۴ ق) که برخی او را مرشد شمس تبریزی (۵۸۲ - ۶۴۵ ه. ق) می‌دانند. به‌عقیده اقبال او شمس را به‌مجلس درس جلال‌الدین رومی هدایت کرد.
کمال‌الدین خجندی پس از مهاجرت از خجند در تبریز مقیم شد و در این شهر به‌زهد و صلاح شهرت یافت و در همانجا درگذشت. کمال از غزلیات حافظ استقبال نموده و از سعدی و همام تبریزی تقلید کرده است.

گفت این غوغا و قیل و قال چیست؟   این قیاس و وهم و استدلال چیست؟
قیل و قال: طعنه عارفان به‌مباحثات علوم ظاهری به‌خصوص فقه و حدیث که آن را در مقابل «حال» به‌کار می‌برند. حافظ:

از قال و قیل مدرسه حالی دلم گرفت
یک چند نیز خدمت معشوق و می کنم

برای توضیح بیشتر ر.ک: ابیات ۶۶۴ و ۶۶۵

قیاس: گفتاری مرکب از دو یا چند قضیه که قبول آنها موجب قبول نتیجه‌ئی الزامی است. واضع این استدلال ارسطوست. مثال:

الف: هر انسانی فانی است. (قضیه کبری)

ب: سقراط انسان است. (قضیه صغری)

ج: پس سقراط فانی است. (نتیجه)

وهم: پنداشت، گمان.

۷۱۵ **مولوی فرمود نادان لب ببند   برمقالات خردمندان مخند**

خردمندان: اهل عقل.

مقالات: سخنان؛ گفتارها؛ اقوال. و نیز نام کتاب شمس تبریزی که مجموع گفته‌های وی در مجالس مختلف است. **مقالات** علاوه براین حاوی سوآل و جوابهائی است که میان او و مولانا یا مریدان و منکران رد و بدل شده.

پای خویش از مکتبم بیرون گذار   قیل و قال است این، تو را با وی چه کار

قیل و قال: استدلال و مباحثه. ر.ک: ابیات ۶۶۴، ۶۶۵ و ۷۱۴

۷۱۷ **قال ما از فهم تو بالاتر است   شیشه‌ی ادراک را روشنگر است**
سوز شمس از گفته‌ی ملا فزود   آتشی از جان تبریزی گشود

سوز (در اینجا): خشم.

بـــرزمین، بـــرق نگـاه او فـتاد   خـــاک از ســوز دم او شـعله زد

دم: نفس. ر. ک: بیت ۳۴۷

۷۲۰ **آتش دل خرمن ادراک سـوخت   دفتر آن فلسفی را پاک سوخت**

دل: کنایه از عشق

ادراک: عقل

مولوی بـیگانه از اعـجاز عشــق   ناشناس نـغمه‌های ســاز عشــق

گفت: این آتش چه سان افروختی؟   دفـتر اربـاب حکـمت سـوختی

گفت شـیخ: ای مسـلم زنـاردار   ذوق و حال است این، تو را با وی چه کار

زنار: ر. ک: بیت ۶۳۶. زناردار کنایه از بی‌اعتقاد؛ به‌ظاهر مسلمان.

مصرع دوم: قیاس کنید با مصرع دوم بیت ۷۱۶

حال ما از فکـر تـو بـالاتر است   شعله‌ی ما کـیمیای احـمر است

کیمیای احمر: کیمیای کمیاب

۷۲۵ **ساختی از برف حکمت ساز و برگ   از سحاب فکر تـو بـارد تگـرگ**

سحاب (در اینجا): ابر. ر. ک: بیت ۵۶۱

آتشی افروز از خاشاک خـویش   شعله‌ئی تعمیر کن از خاک خویش

تعمیرکردن: ر. ک: ابیات ۵۱، ۱۲۵ و ۵۰۵

خاک: ر. ک: ابیات ۶، ۵۱، ۳۳۷، ۴۹۴

علم مسلم کامل از سوز دل است   مـعنی اسـلام تـرک آفـل است

آفل: غروب کننده. زوال‌پذیر.
اقبال علم رسمی راکه عاری از عشق و فقط متکی به‌عقل جزئی است تائید نمی‌کند، به‌عقیده وی چنین دانشی دردها و مشکلات اصلی بشر را برطرف نمی‌سازد، این است که می‌گوید مسلمانان باید مسلمانی از سرگیرید و سنتها و آداب پیشین خویش را احیاء کنند. در علم رسمی «سوز عشق» نیست و از همین رو زوال می‌پذیرد.

چون ز بند آفل ابراهیم رست
در میان شعله‌ها نیکو نشست

در این بیت تلمیحی است به‌آیه ۷۶ سوره انعام: فَلَمّا جَنَّ عَلَیهِ‌الَّیلُ و رَآکَوکَباً، قالَ هٰذا رَبّی، فَلَمّا اَفَلَ قالَ لا اُحِبُّ الآفلین (و چون شب براو تاریک شد و ستاره‌ئی را دید، گفت: این پروردگار من است و چون فرو رفت، گفت: من زوال‌پذیران را دوست ندارم.) و نیز داستان در آتش رفتن ابراهیم که به‌دستور نمرود صورت گرفت ولی (براساس آیات ۶۸ و ۶۹ سوره انبیاء، و نیز آیه ۲۴ سوره عنکبوت) آتش براو سرد شد. اقبال در دیوان ***بال جبریل*** که به‌اردو سروده می‌گوید که همین نقش را در زمان خود داشته:

از عذاب دانش جدید با خبرم
چراکه همچو ابراهیم در آتش افکنده شدم

در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

طلسم علم حاضر را شکستم
ربودم دانه و دامش گسستم
خدا داند که مانند براهیم
به‌نار او، چه بی‌پروا نشستم

و باز در **چه باید کرد** در مورد خودش می‌گوید:

جز تو ای دانای اسرار فرنگ
کس نکو ننشست در نار فرنگ

(بیت ۱۱)

علم حق را در قفا انداختی   بهر نانی نقد دین در باختی

علم حق: خداشناسی

۷۳۰ **گرم رو در جستجوی سرمه‌ئی   واقف از چشم سیاه خود نه‌ئی**

گرم‌رو: ر.ک: بیت ۴۵

یادآور مضمون ابیات آغازین یکی از معروف‌ترین غزلهای حافظ:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
وآنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

۷۳۱ **آب حیوان از دم خنجر طلب   از دهان اژدها کوثر طلب**

آب حیوان: آب حیات؛ آب زندگی که گفته‌اند چشمه‌ئی است در ناحیه‌ئی تاریک از شمال که موسوم به«ظلمات» است و آشامیدنش سبب عمر جاوید می‌شود. اسکندر به‌طلب آن رفت و نیافت. خضر بدان دست یافت و از آن آشامید و جاوید گشت، از این رو به‌آب خضر نیز معروف است. حافظ:

آب حیوان تیره‌گون شد خضر فرخ‌پی کجاست
گل بگشت از رنگ خود باد بهاران را چه شد

دم: لبه خنجر و شمشیر. در غزلی می‌گوید:

اگر این کار را کار نفس دانی، چه نادانی
دم شمشیر اندر سینه باید نی نوازی را

در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

خـودی از آرزو شـمشیر گـردد
دم او رنگـــها بُـــرّد زیـــوها

(دوبیتی ۳۲۴)

کوثر: ر.ک: ابیات ۴۹۹، ۵۳۷

سنگ اسود از در بـتخانه خـواه   نافه‌ی مشک از سگ دیوانه خواه

سنگ *اسود*: حجرالاسود. ر.ک: بیت ۶۱۲

سوز عشق از دانش حاضر مجوی   کیف حق از جام این کافر مجوی

***کیف حق*:** نشئه خدائی

مــدتی مـحو تک و دو بـوده‌ام   رازدان دانش نـــو بـــوده‌ام

محو (در اینجا): مشغول

مفهوم بیت: اشاره اقبال به‌سالهای اقامتش در اروپا (۸ ـ ۱۹۰۵) است که به‌فراگیری دانش جدید مشغول بوده.

بــاغبانان امــتحانم کـرده‌انـد   محرم ایـن گـلستانم کـرده‌انـد

مصرع *اول*: باغبانان گلستان دانش جدید مرا آزمودند.

گـــلستانی، لاله‌زار عـــبرتی   چون گـل کـاغذ سـراب نکـهتی

مصرع دوم: مانند گل کاغذی بی‌بوست.

تا ز بند ایـن گـلستان رسـته‌ام   آشیان بر شـاخ طـوبی بسـته‌ام

طوبی: درختی در بهشت که گویند میوه‌های گوناگون و خوشبو دارد. در آیه ۲۹ سوره رعد اشاره مبهمی به‌آن شـده است: اَلّـذینَ آمَـنوا و عَمِلوالصّالحاتِ طوبیٰ لَهُمْ و حسـنُ مآبٍ (کسـانی کـه ایـمان ورزیـدند و نیکوکاری پیشه کردند، طوبی برای آنان است و نیک انجامند.)

بر شاخ طوبی آشیان گرفتن: کنایه از به‌سعادت رسیدن است که طبیعتاً با توجه به‌دیدگاه اقبال به‌معنای فهم حقایق اسلام است، زیرا:

۷۴ **دانش حاضر حـجاب اکـبر است   بت‌پرست و بت‌فروش و بـتگر است**

قیاس کنید با این بیت از ***جاویدنامه:***

علم اگر کج‌فطرت و بـدگوهر است

پـیش چشـم مـا حـجاب اکـبر است

اقبال در کتاب ***بازسازی اندیشه*** نیز به‌این نکته می‌پردازد و می‌گوید: «انسان امروزی با فلسفه‌هائی که در نقادی و تخصص‌گرائی عـلمی دارد، خود را در وضع عجیبی گرفتار می‌بیند. طبیعت‌گرائی، قدرت بی‌سابقه‌ئی برای مهار نیروهای طبیعت به‌وی بخشیده ولی ایمان را از زندگی آینده‌اش دزدیده است... بنابراین با غلبه‌ئی کـه انسـان نـو از طریق نتایج فعالیت عقلی خویش برطبعیت یافت، نهال معنویت در وجودش خشکید. این انسان در قلمروی اندیشه، ستیزی گسترده با خویشتن، و در زندگی سیاسی و اقتصادی مبارزه‌ئی وسیع با دیگران دارد. درمانده‌ی خودپرستی ظالمانه خویش است، اشـتهای سیری ناپذیرش به‌زراندوزی، سبب شده تا به‌تدریج خط بطلان، برتلاشهای متعالی او کشیده شود و زندگی کسالت‌آوری پیدا کند. چنان مجذوب واقعیت، یعنی منبع حواس کنونی خویش شده که پیوندش را با رمز و

رازهای ژرفنای وجودش بریده است.» (ص ۱۹۴ و ۱۹۵)

۷۴ **پـا بـه‌زندان مـظاهر بسـته‌ئی   از حدود حس برون نـاجسته‌ئی**

اقبال در پاسخ به‌این سوآل که چه تفاوتی میان علم ناشی از عقل و علم ناشی از عشق است می‌گوید «کلمه علم را معمولاً به‌معنای علم مبتنی برحواس به‌کار برده‌ام. این همان علمی است که به‌انسان قدرت می‌دهد و باید در خدمت دین باشد. اگر تـابع دیـن نـباشد نـیروئی شیطانی‌ست. همان طور که در *جاویدنامه* گفته‌ام چنین علمی نخستین گام به‌سوی علم واقعی است:

علم حق، اول حـواس آخـر حـضور
آخـــر او مـــی‌نگنجد در شـــعور

علمی که در شعور نمی‌گنجد و آخرین مرحله‌ی آن به‌ذات حق ختم می‌شود، عشق یا اشراق نام دارد. در ارتباط میان علم و عشق ابیات فراوانی در *جاویدنامه* آمده است:

علم بی‌عشق است از طـاغوتیان
علم بـا عشـق است از لاهـوتیان

مسلمان باید سعی کند تا بر چنین علمی که مبتنی بر حواس، و منبع نیروهای بی‌پایان و نامحدود است قبای مسـلمانی بپوشاند. یـعنی همان که گفته‌ام: «بو لهب را حیدرکرارکن». اگر این بولهب، حیدرکرار بشود، یعنی چنانچه قدرت علم تحت تاثیر و ملهم از دین بشود، برای نوع بشر، یکپارچه رحمت می‌شود.» (***مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال***، تألیف غ. سیدین، ترجمه م. ب. ماکان ص ۱۲۱)

مظاهر (در اینجا): عینیات، پدیده‌ها.

۷۴۰ **در صراط زندگی از پا فتاد — برگلوی خویشتن خنجر نهاد**
آتشی دارد مثال لاله سرد — شعله‌ئی دارد مثال ژاله سرد
فطرتش از سوز عشق آزاد ماند — در جهان جستجو ناشاد ماند
عشق، افلاتون علت‌های عقل — به شود از نشترش سودای عقل

قیاس کنید با دو بیت زیر از مثنوی مولوی:

شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما
ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوای نخوت و ناموس ما
ای تو افلاتون و جالینوس ما

(دفتر اول ابیات ۲۳ و ۲۴)

۷۴۱ **جمله عالم ساجد و، مسجودْ عشق — سومنات عقل را محمودْ عشق**

سومنات: از بزرگترین بتخانه‌های هندوستان که محمود غزنوی آن را ویران کرد. در **چه باید کرد** در مورد مسلمانان می‌گوید:

از فرنگی می‌خرد لات و منات
مومن و اندیشه‌ی او سومنات

(بیت ۴۹۲)

۷۴ **این می دیرینه در میناش نیست**
شور یارب، قسمت شبهاش نیست

می دیرینه: کنایه از مسلمانی و فرهنگ اسلامی. در همین مثنوی می‌گوید:

ای می دیرینه در مینای تو
شیشه آب از گرمی صهبای تو

(بیت ۸۱۱)

۷۴ **قیمت شمشاد خود نشناختی سرو دیگر را بلند انداختی**

بلند انداختن: بسیار ستایش کردن. اشرف:

هیچگه در عشق کوتاهی نکردم از وفا
هرکه پرسید از قد جانان بلند انداختم

(به‌نقل از آنندراج)

مثل نی، خود را ز خود کردی تهی بر نوای دیگران دل می‌نهی

نی: ر.ک: بیت ۶۷۱

ای گدای ریزه‌ئی از خوان غیر جنس خود می‌جوئی از دکان غیر

گدای ریزه‌ئی: ریزه‌خوار

مصرع دوم: اشاره دارد به‌اینکه دانش غربیان برپایه معارف و علوم مسلمانان است. برای اطلاع بیشتر در این موضوع ر.ک: ***آشنائی با فلسفه غرب***، فیبلمن، ترجمه م. ب. ماکان، فصل هفتم.

بزم مسلم از چراغ غیر سوخت مسجد او از شرار دیر سوخت

سوخت (در مصرع اول): روشن گردید. در مصرع دوم: آتش گرفت.

۷۴ **از سواد کعبه چون آهو رمید ناوک صیاد پهلویش درید**

سواد: سرزمین. در همین مثنوی (بیت ۲۴۶) می‌گوید:

با تو می‌گویم حدیث بوعلی
در سواد هند نام اوجلی

سواد کعبه: کنایه از محیط اسلام؛ فضای اسلامی.

ناوک: نوعی تیر کوچک. در غزلی می‌گوید:

ز پرده‌بندی گردون چه جای نومیدی است
که ناوک نظر ما ز خاره می‌گذرد

۷۰ **شد پریشان برگ‌گل چون بوی‌خویش   ای ز خود رم کرده بازآ سوی خویش**
ای امین حکمت ام‌الکتاب   وحدت گمگشته‌ی خود باز یاب

امین: ر.ک: ابیات ۱۳۵، ۵۹۶

ام‌الکتاب: مادر کتاب؛ کنایه از قرآن. از ترکیبات قرآنی که آن را به «لوح محفوظ» ترجمه کرده‌اند. یَمحوالله ما یشاءُ و عِندَهُ اُمُّ الکتاب (خدا هرچه را بخواهد محو می‌کند و [یا] استوار می‌دارد و مادرکتاب [لوح محفوظ] نزد اوست.) سوره رعد، آیه ۳۹. ر.ک: ابیات ۴۸۹ و ۵۴۴

ما که دربان حصار ملتیم   کافر از ترک شعار ملتیم

ملت (در اینجا): دین؛ آئین.

حصار ملت: دژ اسلام.

۷۰ **ساقی دیرینه را ساغر شکست   بزم رندان حجازی برشکست**

ساقی دیرینه: کنایه از پیامبر (ص). ر.ک: فهرست لغات و اصطلاحات.

بزم رندان حجازی: جمعیت مسلمانان. وحدت و همدلی امت اسلامی.

برشکستن: شکستن؛ به‌پایان رسیدن. برشکستن بزم: کنایه از به‌هم خوردن مجلس. نظیری:

مجلس چو بر شکست تماشا به‌ما رسید
در بزم چون نماند کسی جا به‌ما رسید

رند: این کلمه در اصطلاح‌شناسی اقبال نیز به‌همان مفهوم حافظانه

به‌کار می‌رود: باده‌گساری که ظاهر خود در ملامت دارد و باطن خود در سلامت:

شریک حلقه‌ی رندان باده‌پیما باش
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

و در ابیاتی دیگر می‌گوید:

عقل هم عشق است و از ذوق نگه، بیگانه نیست
لیکن این بی‌چاره را، آن جرأت رندانه نیست

❋

تلخی که فرو ریزد، گردون به‌سفال من
در کام کهن رندی آنهم شکرین بادا

لازم به‌ذکر است که اقبال دوست می‌داشت خود را «رند» بنامد. فرزندش جاوید اقبال در جلد دوم ***جاویدان اقبال*** می‌نویسد: «... این یک حقیقت است که شاید اقبال به‌سبب ظرافت طبع به‌جای آنکه خود را پارسا و پرهیزکار نشان دهد، دوست داشت به‌رندی شهره باشد. برای مثال روزی در منزل «انارکی» که «محمد دین فوق» برای دیدنش آمده بود، دید که اقبال کنار کتابخانه ایستاده و طوری کتابها را زیر و رو می‌کند که گوئی به‌دنبال چیز خاصی است. «فوق» کمی منتظر شد و سپس با بی‌صبری از اقبال سوآل کرد: دنبال چیزی می‌گردی؟ اقبال به‌شوخی گفت: یک بطر شراب انگور اینجا گذاشته بودم، دیروز شمس العلماء مفتی عبدالله تونکی به‌منزل ما آمده بود، می‌خواهم ببینم، نکند او برداشته باشد.

یکبار نیز منزل «میان شاه دین» به‌میهمانی بزرگی دعوت داشت به‌دستور میزبان در اتاق جداگانه‌ئی برای مهمانان انگلیسی بساط میگساری آماده کرده بودند. «میان شاه دین» در حال استقبال از

مهمانان بود و چون چشمش به‌اقبال و جلال‌الدین افتاد به‌شوخی گفت: برای شماها سور و سات جداگانه‌ئی ترتیب داده‌ام. اقبال بی‌درنگ جواب داد: جناب «میان»! ما از شما دو حرف آموختیم یکی «پنهانی بنوش»، و دیگر اینکه «به‌کسی پول قرض نده» (ص ۱۳۹ - ۱۴۰). در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

به‌صدق فطرت رندانه من
به‌سوز آه بی‌تابانه‌ی من
بده آن خاک را ابر بهاری
که در آغوش گیرد دانه‌ی من

(دوبیتی ۱۴۰)

۷۵ **کعبه آباد است از اصنام ما   خنده زن، کفر است براسلام ما**

آباد بودن (در اینجا): انباشته بودن. ر.ک: بیت ۵۵.

خنده‌زن: خنده‌زننده

مصرع دوم: کفر به‌مسلمانی ما می‌خندد.

شیخ در عشق بتان اسلام باخت   رشته‌ی تسبیح از زنار ساخت

زنار: ر.ک: بیت ۶۳۶

پیرها پیر از بیاض مو شدند   سخره بهر کودکان کو شدند

پیر: مراد؛ مرشد. در ***ارمغان حجاز*** (دوبیتی ۱۹۱) می‌گوید:

مرید خودشناس پخته‌کاری
به‌پیری گفت حرف نیشداری

مفهوم بیت: پیشوایان دینی فقط به‌واسطه کهولت سن به‌پیشوائی

می‌رسند نه از روی فهم و آگاهی؛ به‌همین جهت نیز مورد استهزاء مردم، حتی کودکان کوچه گرد، قرار می‌گیرند.

۷۵ **دل ز نقش لا اله بیگانه‌ئی   از صنم‌های هوس بتخانه‌ئی**

مفهوم بیت: در قلبشان نشانی از ایمان نیست بلکه قلبشان آکنده از امیال نفسانی است.

می‌شود هر مو درازی خرقه‌پوش   آه از این سوداگران دین‌فروش

در *ارمغان حجاز* (دوبیتی ۱۱۷) می‌گوید:

نه با صوفی نه با ملا نشینم
تو می‌دانی نه اینم من نه آنم
نویس الله بر لوح وجودم
که تا خود را و او را باز بینم

برای اطلاع بیشتر از عقیده اقبال در مورد ملایان و فقیهان و صوفیان عصر وی ر. ک: *خیال وصال* (شرح ارمغان حجاز) دوبیتی ۱۱۷ به‌بعد، و *چه باید کرد* (شرح مثنوی پس چه باید کرد ای اقوام شرق)، فهرست نامها و موضوعات، ذیل: ملایان و صوفیان.

۷۶ **با مریدان روز و شب اندر سفر   از ضرورتهای ملت بی‌خبر**

ضرورتهای ملت: تکالیف دینی.

دیده‌ها بی نور مثل نرگس‌اند   سینه‌ها از دولت دل مفلس‌اند

دولت دل: سرمایه معنوی

واعظان هم صوفیان منصب‌پرست   اعتبار ملت بیضا شکست

ملت بیضاء: دین مبین؛ کنایه از اسلام. ر.ک: ابیات ۸۱ و ۲۳۲

۷۶۲ واعظ ما چشم بـربتخانه دوخت   مفتی دین مبین فتوی فـروخت

چیست یاران بعد از این تدبیر ما

رخ سوی مـیخانه دارد پـیر مـا

قیاس کنید با بیت زیر از حافظ:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما

چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

۱۷

الوقتُ سیف

۷۶ **سبز بادا خاک پاک شافعی   عالمی سرخوش ز تاک شافعی**

شافعی: (۱۵۰ ـ ۲۰۴ هـ. ق) از ائمه چهارگانه اهل سنت. گویند در بیست سالگی به‌درجه اجتهاد رسید.

فکر او کوکب زگردون چیده است   سیف بران وقت را نامیده است

مصرع دوم: «الوقت سیف قاطع» (زمان شمشیری بران است)، کنایه از اینکه روزگار زود می‌گذرد. سعدی:

مکن عمر ضایع به‌افسوس و حیف

که فرصت عزیز است و الوقت سیف

مولوی:

قـالَ اطـعمنی فـانّی جـائعٌ

واغـتنم فـالوقت سـیف قـاطع

لازم به‌ذکر است که اقبال در مورد ماهیت زمان و جریان زندگی تحت تأثیر عقیده برگسون است و هرچند در این مثنوی یادی از او نمی‌کند و همه آراء وی را در این زمینه به‌شافعی نسبت می‌دهد ولی حقیقت این است که فلسفه برگسون در گفته‌هایش بسیار مشهود است، حال آنکه شافعی چیزی از فلسفه نمی‌دانست و احتمالاً توانائی درک نظراتی را که از برگسون اخذ شده و اقبال به‌وی نسبت می‌دهد،

نداشته است.
وقت: در اصطلاح‌شناسی اقبال: زمان ابدی؛ زمان شهودی.

۷۶ **من چه‌گویم سرّ این شمشیر چیست　　آب او سرمایه‌دار از زندگی است**
آب (در اینجا): شکوه و درخشندگی؛ جلال و اعتبار.
مصرع دوم: درخشندگی آن از حیات مایه می‌گیرد.

صاحبش بالاتر از امید و بیم　　دست او بیضاتر از دست کلیم
قیاس کنید با بیت زیر از *گلشن راز جدید* که در شرح «سفر در خویش کردن» می‌گوید:

ستردن نقش هر امید و بیمی
زدن چاکی به‌دریا چون کلیمی

(۱۸۶)

مصرع دوم: اشاره به‌یکی از معجزات حضرت موسی. ر.ک: توضیح بیت ۴۵۹

سنگ از یک ضربت او تر شود　　بحر از محرومی نم بر شود
مصرع اول: اشاره به‌یکی دیگر از معجزات موسی که بنابر آیه ۶۰ سوره بقره، چوبدست خود را به‌سنگی زد و دوازده چشمه جوشید: وَ اِذاسْتَسقیٰ موسیٰ لِقَومِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِعصَاکَ الحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عیناً... (و آنگاه که موسی برای قوم خود آب خواست، گفتیم: عصایت را برآن سنگ بزن، پس دوازده چشمه از آن بشکافت...)
مصرع دوم: اشاره به‌یکی دیگر از معجزات موسی که در سوره بقره آیه ۵۰ مذکور است و در ابیات بعدی نیز به‌آن اشاره شده. ر.ک: توضیح بیت ۴۶۱

۷۷۰ **در کف موسیٰ همین شمشیر بود کـار او بـالاتر از تـدبیر بـود**
تدبیر (در اینجا): اندیشه؛ فکر؛ عقل.

سینه‌ی دریای احمر چـاک کـرد قلزمی را خشک مثل خاک کـرد
قلزم: ر.ک: ابیات ۲۰، ۱۳۳، ۲۴۰، ۶۴۵، ۶۵۴ و ۶۵۷

پنجه‌ی حیدر که خـیبرگیر بـود قوت او از هـمین شـمشیر بـود
گردش گردون گردان دیدنی است انقلاب روز و شب فهمیدنی است
انقلاب: تغییر

ای اسـیر دوش و فـردا درنگـر در دل خـود عـالم دیگـر نگـر
۷۷۵ **درگل خود تخم ظـلمت کـاشتی وقت را مـثل خـطی پـنداشـتی**
مصرع دوم: اقبال در ابیات اخیر و ابیات بعدی دیدگاه خود را در مورد زمان بیان می‌دارد که مبتنی بر نظر برگسون است. او نیز مانند برگسون به‌دو نوع زمان قائل است. نوع اول زمان علمی یا زمان عقربه‌ئی است که در علوم طبیعی و فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرد. نوع دوم زمان شهودی یا تجربی است که مستقیماً یا بی‌واسطه مورد ادراک ماست. زمان علمی مفهومی است ریاضی که در نظریه‌های علمی با علامت نشان داده می‌شود و آن را با ساعت و زمان‌سنج اندازه‌گیری می‌کنیم. زمان علمی یک وعاء متصل و متجانس است و از واحدهای مساوی تشکیل شده. انسان در زندگی روزمره از این زمان استفاده می‌کند که آنات و لحظاتش با آنات این زمان ارتباط دارد. ولی این زمان متحرک و سیال و خلاق نیست بلکه زمانی است انفعالی و درست مانند خط مستقیمی است که برصفحه‌ئی رسم شده باشد.

برعکس زمان شهودی، زمانی است سیال و تکرارناپذیر که توالی و تعاقب آنات آن در یک جریان مستمر تقسیم‌ناپذیر، با یکدیگر وحدت یافته است. زمان علمی زمانی است موهوم، به‌این معنی که ذهن آن را از واقعیت زمان سیال خارجی انتزاع کرده است. ولی زمان شهودی زمانی است انضمامی و تجربی. زمانی است محض که برگسون آن را دیرند حقیقی یا دهر (Duree reelle) می‌نامد. از زمان موهوم انتزاعی در نظریه‌های مکانیستی استفاده می‌شود. در حالی که زمان حقیقی یا دیرند، واقعیت وجود و اصل تحقق آزادی، خلاقیت و اختیار انسان است. این دوگونه زمان با دو قوه مختلف نفس ادراک می‌شود. زمان عقربه‌ئی یا علمی را که مثل خطی مستقیم است با «عقل» و زمان حقیقی را با قوه «شهود» ادراک می‌کنیم.

اقبال در فصل دوم ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «اگر گذشته، حال و آینده را به‌عنوان رکن زمان در نظر بگیریم، در این صورت زمان را به‌صورت خط مستقیمی مجسم می‌کنیم که بخشی از آن را طی کرده و پشت سر نهاده‌ایم، و هنوز بخشی طی نشده پیش روی ما قرار دارد. این دیدگاه زمان را لحظه خلاق و زنده‌ئی نمی‌داند بلکه آن را ساکن مطلق می‌شمارد که نظم تعدد رویدادهای کاملاً صورت و شکل‌پذیرفته‌ی عالم هستی را در اختیار دارد و آن را به‌طور تسلسلی، مثل تصاویر یک حلقه‌ی فیلم، برای تماشاچیان خارج از اتاق نمایش، نشان می‌دهد.» ص ۶۸. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ***در شناخت اقبال***، مقاله «برگسون و نیچه در تفکر اقبال» نوشته دکتر غلامرضا اعوانی. ص ۲۰۵، و نیز ***بازسازی اندیشه دینی اسلام***، اقبال لاهوری، ترجمه م. ب. ماکان. فهرست نامها و موضوعات، ذیل: برگسون)

۷۷۶ **باز با پیمانه لیل و نهار — فکر تو پیمود طول روزگار**
ساختی این رشته را زناردوش — گشته‌ئی مثل بتان باطل‌فروش

دوش: شانه؛ کتف.

کیمیا بودی و مشت گل شدی — سرّ حق زائیدی و باطل شدی

سر حق زائیدی: به‌عنوان رازدار حقیقت زائیده شدی. در **پیام مشرق** می‌گوید:

نوای عشق را ساز است آدم
گشاید راز و خود راز است آدم

۷۷۹ **مسلمی؟ آزاد ازین زنار باش — شمع بزم ملت احرار باش**

ملت احرار: کنایه از مسلمانان.

۷۸۰ **تو که از اصل زمان آگه نه‌ئی — از حیات جاودان آگه نه‌ئی**
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از لی مع‌الله یادگیر

لی مع‌الله: اشاره به‌حدیث مشهور لی مع‌اللهِ وقتٌ لایَسعی فیهِ ملک و لا بنی مرسل (مرا با خدا وقتی است که در آن ملک مقرب و بنی مرسل را هم راه نیست.)

این و آن پیداست از رفتار وقت — زندگی سریست از اسرار وقت

رفتار: گذشتن؛ حرکت

اصل وقت از گردش خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست

اصل: حقیقت؛ منشأ

مفهوم بیت: پذیرفته‌ترین تعریفی که در مورد «زمان» شده، عقیده ارسطوست که زمان را مقدار حرکت فلک و افلاک می‌داند. ولی برگسون که به‌دو قسم زمان کمی و کیفی معتقد است می‌گوید در زمان کمی حرکت خورشید معیار اندازه‌گیری زمان است ولی اگر درست دقت شود این معیار درستی نیست زیرا اگر چشم خود را ببندیم و به‌ضمیر خود رجوع کنیم درمی‌یابیم که آنچه در حال، ادراک می‌کنیم حقیقت زمان است و آن خودآگاهی است که کیفیت است و استمرار محض است.

عیش و غم، عاشور و هم عید است وقت   سر تاب ماه و خورشید است وقت

عیش: خوشی؛ شادمانی.
عاشور: عاشوراء (روز دهم ماه محرم که روز شهادت حسین‌بن علی(ع) است). در اینجا: عزا؛ ماتم.
سر (در اینجا): علت؛ سبب.
تاب (در اینجا): درخشش؛ روشنائی. ر.ک: ابیات ۱۲، ۱۲۴، ۱۳۶

وقت را مثل مکان گسترده‌ئی   امتیاز دوش و فردا کرده‌ئی

امتیازکردن: جداکردن؛ تفاوت قائل شدن.
برای توضیح ابیات اخیر. ر.ک: شرح بیت ۷۷۵

ای چو بو رم کرده از بستان خویش   ساختی از دست خود زندان خویش
وقت ما کو اول و آخر ندید   از خیابان ضمیر ما دمید

مصرع اول: زمان از نظر ما آغاز و انجام ندارد.
خیابان: ر.ک: ابیات ۴۸۴، ۶۴۷

ضمیر (در اینجا): ذهن.

زنده، از عرفانِ اصلش، زنده‌تر   هستی او از سحر تابنده‌تر

عرفان (در اینجا): شناختن؛ پی بردن.
مصرع اول: هر انسان زنده‌ئی با شناخت حقیقتش زنده‌تر می‌شود.

۷ **زندگی از دهر و دهر از زندگی است**
لا تسبوا الدهر فرمان نبی است

دهر: روزگار؛ زمانه. در ***کشاف اصطلاحات الفنون*** به‌معنای «زمان محدود» آمده: «اسم است مر مدت این جهان را از آغاز نیستی و پیدایش آن تا زمانی که اجلش در رسد و از هر مدت درازی به‌دهر تعبیر کنند به‌خلاف زمان که آن برمدت کم و زیاد تعبیر شود.» ولی در اینجا به‌معنای زمان مطلق به‌کار برده شده.

اقبال در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «... این نوسان و حرکت رمزآمیز جهان، این تموج بی‌صدای زمان که برما آدمیان به‌صورت روز و شب عیان می‌شود، در قرآن به‌عنوان یکی از بزرگترین نشانه‌های خلقت خداوند مورد توجه قرار گرفته است... چنین است که پیامبر (ص) گفت: لا تَسبوا الدهرِ انَّ الدَّهرِ هُو الله (از زمان بدگوئی مکنید، زیرا زمان خداست.)...» در ***آنندراج*** آمده است که «بعضی از اعراب دهریه را گمان بود که هر حادثه که نازل می‌شود، منزل آن حادثه زمانه است، پس دهر را دشنام مدهید. حضرت رسالت‌پناه (ص) فرموده که منزل این حادثه را دشنام می‌دهد که آن منزل به‌حقیقت خداست که آن را دهر پنداشته‌اید.» اقبال در فصل سوم ازکتاب ***بازسازی اندیشه*** در مورد کلمه دهر می‌گوید «مساله زمان، همیشه توجه متفکران و عارفان

اسلامی را به‌خود کشانده است. به‌نظر می‌رسد بخشی به‌این امر مربوط باشد که براساس نظر قرآن تناوب روز و شب یکی از بزرگترین نشانه‌های خداست، و قسمت دیگر با حدیث معروفی از پیامبر مرتبط می‌باشد که در آن، خدا با دهر یعنی زمان یکسان دانسته شده است. برخی از بزرگترین عرفای اسلامی معتقدند که کلمه‌ی «دهر» باری از رمز و راز عرفانی دارد. به‌عقیده محی‌الدین‌بن عربی، دهر یکی از اسماء الحسنی است. در تفسیر رازی آمده است که بعضی از زاهدان اسلامی به‌او آموخته بودند تا کلمات «دهر»، «دیهور» و «دیهار» را به‌عنوان واژه‌های مقدس ذکر بگیرد.»

برای اطلاع بیشتر از نظر اقبال در مورد زمان ر. ک: ***بازسازی اندیشه دینی اسلام***، فهرست نامها و موضوعات، ذیل: «زمان» و «برگسون».

۷۹ **نکته‌ئی می‌گویمت روشن چو در تا شناسی امتیاز عبد و حر**

ریشه‌ی تفاوت و امتیاز میان «حر» و متضاد آن «عبد» متعلق به‌اعراب پیش از اسلام و دیگر جوامع کهن نظیر یونانیان است که روش زندگی اجتماعی‌شان بر زمینداری (فئودالیسم) و تقسیم مردم به«آزادگان» و «بندگان»، یا به‌تعبیر قرآن «حر» و «عبد» بوده است. قرآن در سوره بقره آیه ۱۷۸ به‌هردو طبقه اشاره می‌کند و حرّ و عبد را کنار هم قرار می‌دهد: یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنوا کُتِبَ عَلیکُم القِصاصُ فِی‌القَتلَی الحُرُّ و العَبدُ بِالعَبدِ والأُنثی بِالأُنثی... (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما را درباره کشتگان قصاص مقرر شد: آزاد به‌آزاد و بنده به‌بنده و زن به‌زن...) کلمه «عبد» در قرآن اختصاصاً معرف انسانی است که نمونه‌ئی کامل و واقعی در عبادت خداوند است. برای توضیح بیشتر ر. ک: **چه باید کرد**، تألیف م. ب. ماکان. شرح بیت ۲۳۲.

در اینجا ذکر این نکته لازم است که اقبال این کلمه را در سروده‌های خود بسیار به‌کار برده ولی اول بار در این مثنوی به‌کار گرفته و هژده بیت در مورد «حر» و «عبد» سروده که با بیت مذکور آغاز می‌شود. این هژده بیت نه تنها در چاپ اول *اسرار خودی* که در سال ۱۹۱۵ انتشار یافت وجود نداشته، بلکه در چاپ دوم نیز که ترجمه نیکلسون از روی آن صورت گرفته نیامده است.

۷۹۱ **عبد گردد یاوه در لیل و نهار   در دل حرّ یاوه گردد روزگار**

یاوه گشتن: گم شدن؛ مفقود گشتن

مفهوم بیت: اشاره است به گم شدن پیامبر در کودکی که مولوی نیز در دفتر چهارم بیت ۹۷۶ به‌آن اشاره دارد. می‌گویند زمانی که پیامبر طفل خردسالی بود و دایه‌اش حلیمه از او حضانت می‌کرد، در صحرا گم شد. حلیمه در حالی که بسیار اندوهگین شده بود و به‌جستجوی گمشده خود برآمده بود به‌پیرمردی عرب برمی‌خورد و با حالتی پریشان سراغ طفل را می‌گیرد. مرد عرب پس از آگاهی از ماجرا می‌گوید:

«غم مخور یاوه نگردد او ز تو
بلکه عالم یاوه گردد، اندرو»

اقبال همین مضمون را در مواردی دیگر نیز به‌کار برده است. در **زبور عجم** در مورد خود کمال یافته می‌گوید:

نگنجد اندرین دیر مکافات
جهان او را مقامی از مقامات

در دیوان **ضرب کلیم** می‌گوید:

نشان کافر این است که: او در عالم گم می‌شود

نشان مومن آنست که: عالم در او گم می‌شود

در ***چه باید کرد*** می‌گوید:

مـا هـمه عـبد فـرنگ او عـبدهُ

او نگـنجد در جـهان رنگ و بـو

(بیت ۲۳۲)

در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

مـی‌آشامی کـه دل کـردند نـامش

به‌خویش اندرکشید این رنگ و بو را

در ***رموز بی‌خودی*** می‌گوید:

می‌نگنجد مسلم اندر مرز و بوم

در دل او یاوه گـردد شـام و روم

در ***جاویدنامه*** می‌گوید:

آنچه در آدم بگنجد عـالم است

آنچه در عالم نگـنجد آدم است

و باز در همین منظومه می‌گوید:

هـرکه حـرف لا اله از بـر کـند

عالمی را گم به‌خویش اندر کـند

(فلک عطارد)

عـبد از ایـام مـی‌بافد کـفن روز و شب را می‌تند برخویشتن

قیاس کنید با بیت زیر از سنائی:

خرمن خود را به‌دست خویشتن سوزیم ما

کرم پیله هم به‌دست خـویشتن دوزد کـفن

مفهوم بیت: زندگی نوعی از مردم ـ عبد یا بنده ـ صرف دنبال کردن اهداف مادی می‌شود. اینان عقل را تنها وسیله‌ئی برای رسیدن به‌مقصود می‌دانند. چنین کسانی اسیر بند مکان و زمان می‌باشند و بنابراین دیدشان از صبح و شام فراتر نمی‌رود.

مرد حر خود را ز گل بر می‌کند　　خویش را بر روزگاران می‌تند
عبد چون طایر به‌دام صبح و شام　　لذت پرواز برجانش حرام
۷۹ **سینه‌ی آزاده‌ی چابک نفس　　طایر ایام را گردد قفس**
چابک *نفس*: تندرو؛ سریع.

عبد را تحصیل حاصل فطرت است　　واردات جان او بی‌ندرت است
فطرت (در اینجا): خلق و خو؛ روش زندگی.
واردات*:** سرمایه؛ موجودی. در ***گلشن راز جدید می‌گوید:

مرا ذوق خودی چون انگبین است
چه گویم واردات من همین است
(بیت ۲۵)

***بی‌ندرت*:** عاری از تازگی؛ کهنه.

از گران خیزی مقام او همان　　ناله‌های صبح و شام او همان
***گران‌خیز*:** گران پا؛ کسی که به‌زحمت و با سختی خود را حرکت بدهد. در غزلی می‌گوید:

حکمت و فلسفه کرد است گران‌خیز مرا
خضر من از سرم این بار گران پاک انداز

۷۹ **دمبدم نوآفرینی کار حرّ　　نغمه پیهم تازه ریزد تار حرّ**
فطرتش زحمتکش تکرار نیست　　جاده‌ی او حلقه‌ی پرگار نیست

مصرع دوم: در مسیری مستقیم پیش می‌رود و در دایره‌ئی بسته حرکت نمی‌کند. این بیت می‌تواند تعریضی باشد به‌نظریه دور جاودان نیچه که اقبال آن را در ***بازسازی اندیشه*** مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۸۰ **عبد را ایام، زنجیر است و بس　　برلب او حرف تقدیر است و بس**
همت حرّ با قضا گردد مشیر　　حادثات از دست او صورت‌پذیر

مشیر: مشورت‌کننده
بیت فوق یادآور این حدیث معروف است: «ان الله رجالاً اذا ارادو اراد» (خدا بندگانی دارد که اراده‌اش تابع اراده ایشان است).

رفته و آینده در موجود او　　دیرها آسوده اندر زود او

مفهوم بیت: انسان آزاده گذشته و آینده را در زمان حال دارد و هرچه که به‌نظر دیگران دیر می‌نماید در نزد او به‌آسانی فراهم است.

آمد از صوت و صدا پاک این سخن　　در نمی‌آید به‌ادراک این سخن

مصرع *اول*: این حرف در قالب کلام نمی‌گنجد.

گفتم و حرفم ز معنی شرمسار　　شکوه‌ی معنی که با حرفم چه کار

حرف: ر. ک: بیت ۸۱۸
مصرع دوم: معنا شکوه کرد که مرا با حرف و صوت چه کار.

۸ **زنده معنی چون به‌حرف آمد بمرد   از نفس‌های تو نار او فسرد**
نکته‌ی غیب و حضور اندر دل است   رمز ایام و مرور اندر دل است

دل: ر.ک: ابیات ۶۵۹، ۶۲۳ و ۷۲۰

نغمه‌ی خاموش دارد ساز وقت
غوطه در دل زن که بینی راز وقت

یاد ایامی که سیف روزگار   با توانادستی ما بود یار

توانادستی: توانائی دست

مفهوم بیت: اشاره است به‌صدر اسلام و زمانی که اسلام با قدرت مسلمانان به‌سرعت گسترش می‌یافت.

تخم دین در کشت دلها کاشتیم   پرده از رخسار حق برداشتیم

کشت (دراینجا): کشتزار؛ مزرعه. ر.ک: بیت ۵۳۴

۸۱ **ناخن ما عقده‌ی دنیا گشاد   بخت این خاک از سجود ما گشاد**

سجود: سجده؛ پرستش؛ عبادت. (در اینجا): آئین اسلام.

گشوده شدن بخت: کنایه از باز شدن گره. نیکبخت شدن.

از خم حق باده‌ی گلگون زدیم   برکهن میخانه‌ها شبخون زدیم
ای می دیرینه در مینای تو   شیشه، آب از گرمی صهبای تو

صهبا (مونث اصهب): شراب انگوری؛ می. در غزلی می‌گوید:

از دیر مغان آیم، بی‌گردش صهبا مست
در منزل «لا» بودم، از باده‌ی «الا» مست

و در غزلی دیگر:

من جوان ساقی و تو پیر کهن میکده‌ئی
بزم ما تشنه و، صهبا نه تو داری و نه من

مفهوم بیت: خطاب به‌فرنگ است که شرابش از شدت گرما شیشه را ذوب می‌کند، ولی:

۸۱ **از غرور و نخوت و کبر و منی طعنه برناداری ما می‌زنی**

ناداری (در اینجا): بی‌مایگی؛ خالی‌الذهن بودن.

جام ما هم زیب محفل بوده است سینه‌ی ما صاحب دل بوده است

زیب: زینت. در غزلی می‌گوید:

اگرچه زیب سرش افسر و کلاهی نیست
گدای کوی تو، کمتر ز پادشاهی نیست

۸۱ **عصر نو از جلوه‌ها آراسته از غبار پای ما برخاسته**
کشت حق سیراب گشت از خون ما حق‌پرستان جهان ممنون ما
عالم از ما صاحب تکبیر شد از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد

تعمیر شد: ساخته شد.

مفهوم بیت: اشاره است به‌دینی که جهان به‌فرهنگ و تمدن اسلامی دارد.

۸۱ **حرف اقرأ، حق به‌ما تعلیم کرد رزق خویش از دست ما تقسیم کرد**

حرف (در اینجا): کلام؛ سخن. در همین مثنوی (بیت ۸۰۴) می‌گوید:

گفتم و حرفم ز معنی شرمسار
شکوه‌ی معنی، که با حرفم چه کار

اقرأ: بخوان. اشاره به‌نخستین آیه سوره علق: اقرأ بـاسمِ ربِّکَ الَّـذی خَلَق (بخوان به‌نام پروردگارت که بیافرید.)
مصرع اول: دانش‌اندوزی فریضه دینی ما مسلمانان است.

گرچه رفت از دست ما تاج و نگین　　ما گدایان را بـه‌چشم کـم مـبین

تاج و نگین (در اینجا): نشان پادشاهی و فرمانروائی، کنایه از عظمت و اقتدار.

بـــراو آفــرین کــو کــند آفــرین
برآن بخت بیدار و تـاج و نگـین

«فردوسی»

۸۲۰ **در نگــاه تــو زیــانکاریم مــا　　کهنه پنداریم مـا، خـواریـم مـا**

تو: خطاب به‌فرنگ
زیانکار: آنکه ضرر می‌کند. (در اینجا): ناکارآمد؛ بی‌فایده؛ زیان‌آور.
کهنه‌پندار: کسی که افکار کهنه دارد؛ کهنه‌اندیش.

۸۲۱ **اعــــتبار از لا اله داریــم مــا　　هـردو عـالم را نگـه داریـم مـا**

لا اله: اشاره به«لا اله الا الله» که شعار اصلی اسلام است.
هردو عالم: دو قلمروی معنویت و مادیت؛ این دنیا و آن دنیا.
نگه‌دار: نگاه دارنده؛ حافظ؛ پاسدار.

از غم امـروز و فـردا رسـته‌ایـم　　با کسی عهد مـحبت بسـته‌ایـم

کسی: یک کس، (در اینجا): ذات واحد؛ خدا

۸۲۲ **در دل حـــق سـر مکـنونیم مـا　　وارث مــوسی و هــارونیم مـــا**

مکنون: پوشیده شده. در همین مثنوی (بیت ۱۹۹) می‌گوید:

سـر مکـنون دل او مـا بـدیم
نـعره بـی‌باکـانه زد افشـا شـدیم

هارون: برادر بزرگ موسی و وزیر او که مانند موسی از جـانب خـدا به‌دعوت از فرعون برگزیده شد. در غزلی راجع به‌انشتین می‌گوید:

من چه گویم از مقام آن حکیم نکته‌سنج
کرده زرتشتی ز نسل موسی و هارون ظهور

در **رموز بی‌خودی** در مورد قوم یهود می‌گوید:

پنجه‌ی گردون چـو انگـورش فشـرد
یـادگار مـوسی و هـارون نـمرد

مهر و مه روشن ز تاب ما هـنوز　　بـرقها دارد سـحاب مـا هـنوز ۸

سحاب (در اینجا): ابر. ر.ک: ابیات ۵۶۱، ۷۲۵

مصرع دوم: هنوز هم فرهنگ اسلامی پویاست.

ذات مـا آئـینه ذات حـق است
هستی مسلم ز آیات حـق است

مصرع دوم: وجود مسلمان یکی از نشانه‌های خداوند است.

۱۸

دعا

۸۲۶ **ای چو جان اندر وجود عالمی   جان ما باشی و از ما می‌رمی**

خطاب اقبال به‌انسان مسلمان است.

نغمه از فیض تو در عود حیات   موت در راه تو محسود حیات

فیض (در اینجا): لطف.

عود: یکی از آلات موسیقی که شکل کلی آن در اصل شبیه بربط بوده.

مصرع *اول*: به‌لطف توست که زندگی شور و نشاط دارد.

مصرع دوم: وقتی مرگ به‌خاطر تو باشد، زندگی به‌آن مرگ رشک می‌برد.

باز تسکین دل ناشاد شو   باز اندر سینه‌ها آباد شو

***آباد* شدن** (در اینجا): جای گرفتن. ر.ک: ابیات ۱۴۷، ۴۳۴، ۴۷۴، ۵۶۶

۸۲۹ **باز از ما خواه ننگ و نام را   پخته‌تر کن عاشقان خام را**

ننگ و نام: ر.ک: بیت ۶۵۹

۸۳۰ **از مقدر شکوه‌ها داریم ما   نرخ تو بالا و ناداریم ما**

مقدر (در اینجا): سرنوشت؛ تقدیر

از تهیدستان رخ زیبا مپوش   عشق سلمان و بلال ارزان فروش

سلمان: معروف به‌سلمان فارسی (متوفا به‌سال ۳۰ هـ.) یکی از مشاهیر صحابه پیامبر و از شخصیت‌های بسیار بزرگ اسلام است. او دهقان زاده‌ئی از ناحیه «جی» اصفهان بود، و به‌قولی دیگر از نواحی رامهرمز خوزستان. در کودکی به‌دین عیسوی گرائید و چون از کشیشان شنیده بود که ظهور پیامبر جدید نزدیک شده، خانه پدر را ترک گفت و برای یافتن آن پیامبر به‌سفر پرداخت. چون به‌سوریه رسید چندی در شام و موصل و نصیبین اقامت گزید تا آنکه در بلاد عرب به‌اسارت بنی‌کلب افتاد و مردی از بنی‌قریظه او را خرید و به‌یثرب برد. او در این شهر از ظهور پیامبر آگاه شد و چون گفته‌ها و علائم و نشانه‌هائی که از کشیش مراد خود شنیده بود در پیغمبر دید به‌زودی اسلام آورد. پیامبر او را از خواجه‌اش خرید و آزاد کرد. از این پس سلمان ملازم رسول بود و نزد او منزلتی خاص داشت. براساس روایتی مشهور پیامبر او را از اهل بیت شمرده است. مدفنش در مداین است.

بِلال: ابن رباح حبشی (فوت ۲۰ یا ۱۸ هـ. ق.) موذن و خازن و از یاران خاص و صمیم پیامبر. وی در آغاز از مشرکان و منافقان بود و پس از اسلام آوردن از آنان آزار و اذیت بسیار دید. او نیز مانند سلمان غیرعرب و بنده‌ئی آزاد شده بود. بعد از رحلت رسول دیگر اذان نگفت و شغلی نپذیرفت تا آنکه در شصت سالگی در دمشق درگذشت.

چشم بی‌خواب و دل بی‌تاب ده   باز ما را فطرت سیماب ده

فطرت سیماب: کنایه از بی‌قراری و تب و تاب داشتن.

آیتی بنما ز آیات مبین　　تا شود اعناق اعداء خاضعین

اعناق (جمع عنق): گردنها

اعداء (جمع عدو): دشمنان

خاضعین: خضوع کنندگان

مصرع دوم: تلمیحی است به‌آیه ۴ سوره شعراء: إن نَّشَأ نُنَزِّلْ علیهِم من السَّماءِ آیَةً فَظَلَّتْ اَعناقُهُم لَهَا خاضعین (اگر بخواهیم، از آسمان آیه‌ئی برآنان نازل می‌سازیم تا گردنهایشان در برابر آن فرود آید.)

کوه آتش خیز کن این کاه را　　ز آتش ما، سوز غیرالله را

آتش خیز (در اینجا): آتشفشان

رشته‌ی وحدت، چو قوم از دست داد　　صد گره برروی کار ما فتاد
ما پریشان در جهان چون اختریم　　همدم و بیگانه از یکدیگریم
باز این اوراق را شیرازه کن　　باز آئین محبت تازه کن
باز ما را بر همان خدمت گمار　　کار خود با عاشقان خود سپار
رهروان را منزل تسلیم بخش　　قوت ایمان ابراهیم بخش

منزل: هدف. ر.ک: ابیات ۳۵۳ و ۶۴۸

عشق را از شغل لا آگاه کن
آشنای رمز الا الله کن

شغل (در اینجا): معنا؛ مفهوم.

مفهوم بیت: لازم به‌ذکر است که از نظر اقبال «لا اله الا الله» و مکمل آن «اشهد انَّ محمداً رسول‌الله» لازمه‌ی تهذیب اخلاقی فرد و جامعه می‌باشد. به‌عقیده‌ی وی همین قاعده ساده آدمی را از بند نژاد و رنگ

رها و او را قادر می‌سازد تا با خداوند که شالوده‌ی روحانی زندگی ما را تشکیل می‌دهد، در تماسی بی‌واسطه باشد. (برای توضیح بیشتر ر. ک: **چه باید کرد**، بخش لا اله الا الله)

من که بهر دیگران سوزم چو شمع   بزم خود را گریه آموزم چو شمع
بارم آن اشکی که باشد دل فروز   بی‌قرار و مضطر و آرام سوز

بارم (از باریدن): می‌بارم. این کلمه در نسخه چاپ لاهور، در ترجمه انگلیسی نیکلسون و در برخی نسخ چاپ ایران «یارب» آمده که با توجه به«کارمش» در بیت بعدی درست نمی‌نماید.
آرام سوز: چیزی که به‌آرامی بسوزاند و ذوب کند؛ آرام سوزاننده.

به‌گریه دایه را گفتا چه روز است
تو گوئی آتشی آرام سوز است

«ویس و رامین»

۸ **کارمش در باغ و روید آتشی   از قبای لاله شوید آتشی**

مصرع دوم: آتش را از قبای لاله می‌شوید؛ چندان داغ در درون خود دارد که داغ لاله را زائل می‌سازد.

دل به‌دوش و، دیده برفرداستم   در میان انجمن تنهاستم

مصرع اول: دل به‌گذشته بسته و چشم به‌آینده دارم.
مصرع دوم: اقبال نیز همانند اکثر متفکران از اینکه مردم زمانه‌اش توجهی به‌افکارش نداشته‌اند و عقایدش را در نمی‌یافتند بسیار نالیده است او نیز در پی هم‌نفسانی بوده که غصه‌های خود را برایشان شرح دهد. او نیز از غم خفته‌ئی چند خواب به‌چشمش نمی‌آمده. او نیز

مانند بسیاری از فلاسفه خود را جنگلی کهنسال می‌دیده و آرزوئی عظیم برای یافتن انسان آرمانی خود داشته است. این شکوه و شکایت را مولوی هم در آغاز مثنوی (بیت ۶) بیان کرده که اقبال آن را به‌عنوان شاهد تضمین کرده:

۸۴ **«هرکسی از ظنّ خود شد یار من   از درون من نجست اسرار من»**

مرحوم فروزان‌فر در شرح بیت مذکور می‌نویسند: «مولانا را مردم روزگار وی به‌خوبی نمی‌شناختند. منکران کوردل بر روش او معترض بودند و محضرها در قدح او می‌پرداختند و نی و سماع را بدعت می‌شمردند... افلاکی از قول فخرالدین عراقی شاعر و صوفی معروف و معاصر مولانا (متوفا ۶۸۸ هـ.) نقل می‌کند که: «و پیوسته شیخ فریدالدین در سماع مدرسه حاضر شدی و دایماً از عظمت مولانا باز گفتی و آهها زدی و گفتی که او را هیچ کسی کماینبغی ادراک نکرد. درین عالم غریب آمد و غریب رفت.» *مناقب افلاکی*، چاپ انقره، ص ۴۰۰»

در جهان یارب ندیم من کجاست   نخل سینایم، کلیم من کجاست

ندیم: هم‌صحبت؛ مصاحب. ر.ک: بیت ۳۶

مصرع دوم: مانند نخل سینا انوار الهی از من ساطع است و کلام خدا را بیان می‌دارم ولی موسائی نیست تا هم‌صحبت من باشد.

ظالمم برخود ستم‌ها کرده‌ام   شعله‌ئی را در بغل پرورده‌ام

شعله‌ئی غارتگر سامان هوش   آتشی افکنده در دامان هوش

سامان (در اینجا): توانائی؛ امکانات؛ دارائی. در ***گلشن راز جدید***

می‌گوید:

مرا با فقر، سامان کلیم است
فر شاهنشهی زیر گلیم است

(بیت ۱۵)

عقل را دیوانگی آموخته   علم را سامان هستی سوخته
آفتاب از سوز او گردون مقام   برقها اندر طواف او مدام
همچو شبنم دیده‌ی گریان شدم   تا امین آتش پنهان شدم
شمع را سوز عیان آموختم   خود نهان از چشم عالم سوختم
شعله‌ها آخر ز هر مویم دمید   از رگ اندیشه‌ام آتش چکید

قیاس کنید با بیت زیر از عرفی:

اگر یکدم نفس در دل نگه دارم ز هر مویم
جهد برقی که چندین خانه از هر سو بسوزاند

دمیدن (در اینجا): سربر آوردن.

عندلیبم از شررها دانه چید   نغمه‌ی آتش مزاجی آفرید

آتش مزاج: آتش خو؛ آتشین طبع؛ تندخو. در اینجا: سوزنده.

سینه‌ی عصر من از دل خالی است   می‌تپد مجنون که محمل خالی است

دل: ر.ک: ابیات ۶۵۹، ۶۲۳، ۷۲۰ و ۸۰۶

شمع را تنها تپیدن سهل نیست   آه، یک پروانه‌ی من اهل نیست

تپیدن (در اینجا): سوز و گداز داشتن.

اهل بودن (در اینجا): شایسته بودن؛ لایق بودن.

مفهوم بیت: اقبال خود را به‌شمعی تشبیه می‌کند و می‌گوید برای هیچ شمعی در تنهائی سوختن کار ساده‌ئی نیست. او افسوس می‌خورد که پروانه‌ئی وجود ندارد تا شایستگی پرواز به‌گرد نور اندیشه‌اش را داشته باشد. ر.ک: بیت ۸۶۹ به‌بعد.

انتظار غمگساری تا کجا   جستجوی راز داری تا کجا

ی: در «غمگساری» و «رازداری» یاء وحدت است.

تا کجا: تا کی. در ***چه باید کرد*** می‌گوید:

تا کجا بی‌غیرت دین زیستن
ای مسلمان! مردن است، این زیستن
(بیت ۱۸۴)

تا کجا این خوف و وسواس و هراس
اندرین کشور مقام خود شناس
(۲۰۸)

در همین مثنوی می‌گوید:

تا کجا خود را شماری ماء و طین
از گل خود شعله‌ی طور آفرین
(بیت ۵۵۷)

۸۵۸ **ای ز رویت ماه و انجم مستنیر   آتش خود را ز جانم بازگیر**

مستنیر: نورگیرنده. ر.ک: بیت ۶۱۱

این امانت بازگیر از سینه‌ام   خار جوهر برکش از آئینه‌ام

امانت (بار امانت): کنایه از عشق. ر.ک: بیت ۵۳۸

جوهر: اصل؛ طبیعت. منظور از جوهر آئینه، درخشندگی است. در همین مثنوی (بیت ۳۰۹) می‌گوید:

دل به‌تدریج از میان سینه رفت
جوهر آئینه از آئینه رفت

آئینه: کنایه از دل. حافظ:

دل که آئینه شاهی است غباری دارد
از خدا می‌طلبم صحبت روشن رائی

مصرع دوم: درخشش عشق خود را که چون خاری در آئینه قلبم خلیده بیرون بکش.

یا مرا یک همدم دیرینه ده　　عشق عالم سوز را آئینه ده
موج در بحر است هم‌پهلوی موج　　هست با همدم تپیدن خوی موج

هم‌پهلو: پهلو به‌پهلو؛ مجاور، کنار. «و هم آنجایگاه، هم پهلوی هاورن‌الرشید دفن کردند.»، «به‌سامره بمرد... و هم پهلوی پدرش دفن کردند.» (***مجمل‌التواریخ و القصص***)

تپیدن (در اینجا): جستن و حرکت کردن. در غزلی می‌گوید:

تپید یک دم و کردند زیب فتراکش
خوشا نصیب غزالی که زخم او کاری است

بر فلک کوکب ندیم کوکب است　　ماه تابان سر به‌زانوی شب است
روز پهلوی شب یلدا زند　　خویش را امروز برفردا زند

شب *یلدا* (در اینجا): شب تیره و ظلمانی.

زدن (در اینجا): بستن چیزی به‌چیزی؛ چسبانیدن؛ متصل کردن. در ***گلشن راز جدید*** می‌گوید:

شب و روزی که داری بر ابد زن
فـغان صـبحگاهی بـر خـرد زن
(بیت ۲۱۹)

پهلو زدن (در اینجا): وصل کردن.
مفهوم بیت: روز خود را به‌شب ظلمانی، و «امروز» خود را به«فـردا» وصل می‌کند.

هستی جوئی به‌جوئی گـم شـود   موجه‌ی بادی بـه‌بوئی گـم شـود
موجه: موج. ر. ک: بیت ۶۰۳

۸۶ **هست در هر گوشه‌ی میخانه رقـص   می‌کند دیوانه با دیـوانـه رقـص**
میخانه: این کلمه در تمامی نسخ، حتی چاپ لاهور، «ویرانه» ضـبط شده که با توجه به‌مفهوم بیت و به‌خصوص کـلمه «گـوشه» درست به‌نظر نمی‌آید. «گوشه میخانه» از ترکیبات معروف شعر فارسی است:

منم که گوشه میخانه خانقاه من است
دعای پیر مغان ورد صبحگاه مـن است
«حافظ»

هـاتفی از گـوشه مـیخانه دوش
گفت بـبخشند گـنه، مـی بـنوش
«حافظ»

ای غم! بگو آخر کجا از دست تو پنهان شوم
در گوشه میخانه هم ما را تو پیدا می‌کنی
«شهریار»

۸۶ **گرچه تو در ذات خود یکتاستی　　عالمی از بـهر خـویش آراسـتی**
مـن مـثال لاله‌ی صـحراسـتم　　در مـیان مـحفلی تـنهاستم

لاله: ر.ک: ابیات ۳۵۰ و ۴۰۰

خواهم از لطف تو یـار هـمدمی　　از رمـوز فـطرت مـن مـحرمی

یار همدم: رفیق همدل و همزبان.

رفـیق مـهربان و یـار هـمدم
همه‌کس دوست می‌دارند و من هم

«سعدی»

هـمدمِ دیـوانـه‌ی فـرزانـه‌ئی　　از خـیال ایـن و آن بـیگانه‌ئی

مصرع اول: رفیقی که دیوانه و در عین حال فرزانه باشد. روح او آمیزه‌ئی از عقل و عشق باشد. ر.ک: شرح بیت ۳۱۰

خیال: ر.ک: بیت ۱۵۲

این و آن: امور واهی؛ چیزهای بیهوده و پیش‌پا افتاده.

مفهوم بیت: ر.ک: شرح بیت ۸۵۶

۸ **تا به‌جان او سپارم هوی خـویش　　باز بـینم در دل او روی خـویش**

هو (در اینجا): شور و حال؛ غوغای درون. فغان. ر.ک: بیت ۴.

سازم از مشت گل خود پـیکرش
هم صـنم او را شـوم هـم آزرش

فهرست آیات

۲۲. انجیل مرقس باب ۵ آیات ۴۵ ـ ۴۳	بیت ۴۶۲
۲۳. سوره طه آیات ۷۶ و ۷۷	بیت ۴۶۳
۲۴. سوره بقره آیه ۵۰	بیت ۴۶۳
۲۵. سوره یس آیه ۸۲	بیت ۵۳۷
۲۶. سوره احزاب آیه ۷۲	بیت ۵۳۸
۲۷. سوره یوسف آیات ۴ و ۲۰ ـ ۱۷	بیت ۵۶۸
۲۸. سوره سجده آیه ۹	بیت ۶۲۳
۲۹. سوره بقره آیه ۱۳۸	بیت ۶۵۹
۳۰. سوره بقره آیه ۱۴۳	بیت ۶۶۳
۳۱. سوره حج آیه ۷۸	بیت ۶۶۳
۳۲. سوره ق آیه ۲۹	بیت ۶۷۵
۳۳. سوره ذاریات آیه ۵۰	بیت ۶۷۸
۳۴. سوره حج آیه ۷۸	بیت ۶۹۲
۳۵. سوره انعام آیه ۷۶	بیت ۷۲۸
۳۶. سوره انبیاء آیات ۶۸ و ۶۹	بیت ۷۲۸
۳۷. سوره عنکبوت آیه ۲۴	بیت ۷۲۸
۳۸. سوره رعد آیه ۲۹	بیت ۷۳۷
۳۹. سوره رعد آیه ۳۹	بیت ۷۵۲
۴۰. سوره بقره آیات ۵۰ و ۶۰	بیت ۷۶۹
۴۱. سوره بقره آیه ۱۷۸	بیت ۷۷۰
۴۲. سوره شعراء آیه ۴	بیت ۸۳۳

فهرست لغات و اصطلاحات شرح شده
(شماره‌ها نشاندهنده ابیات و شرح ذیل آنهاست)

فهرست نامها و موضوعات

(شماره‌ها نشاندهنده ابیات و شرح ذیل آنهاست)

از این مؤلف منتشر شده است:

□ تصویرهای آشنا	مجموعه داستان
□ بازسازی اندیشه دینی	اقبال لاهوری
□ شرح مثنوی «گلشن راز جدید»	اقبال لاهوری
□ شرح مثنوی «بندگی نامه»	اقبال لاهوری
□ شرح مثنوی «چه باید کرد»	اقبال لاهوری
□ روزالده	هرمان هسه
□ سفر به‌شرق	هرمان هسه
□ نقد و بررسی «سفر به‌شرق»	جان فلوداس
□ مولوی، نیچه و اقبال	خلیفه عبدالحکیم
□ تیزهوش	هرمان هسه
□ مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال)	عشرت انور
□ اخبار عجیب و حکایات غریب	هرمان هسه
□ می باقی	شرح و بررسی تطبیقی غزلهای اقبال
□ دمیان	هرمان هسه
□ نقد و بررسی «دمیان»	جان ویتون
□ خیال وصال	شرح ارمغان حجاز اقبال
□ خدا در آمریکا	فوریو کلمبو
□ فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا	لئو راستن
□ آشنائی با فلسفه غرب	جیمز فیبلمن

□ مبانی تربیت فرد و جامعه (از دیدگاه اقبال)	غ. سیدین
□ نقد و بررسی شش داستان هسه	جری گلن
□ سیدارتا	هرمان هسه
□ نقد و بررسی «سیدارتا»	جری گلن
□ نقد و بررسی «گرگ بیابان»	جان سیمونز
□ نقد و بررسی «ایلیاد»	سیدیر، کونستان
□ آکویناس	آنتونی کنی
□ شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس	جرارد دالکورت
□ شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه	مک دانیل استنلی
□ شرح فلسفه دکارت	لئو دلی
□ میل، بنتام و مکتب فایده‌گرائی	نیکولاس کاپالدی
□ نقد «تواریخ» هرودوت	اسپنسردی اسکالا
□ توماس هابز و جان لاک	سوگوون کانگ
□ شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس	لئو دلی
□ روسو و آثار و افکارش	مارگارت لوفتوس رانالد
□ خدایان و آدمیان	هنری پارکز
□ اقبال با چهارده روایت	مجموعه مقالات
□ شرار زندگی	شرح اسرار خودی اقبال
□ زمان و مکان از دیدگاه اقبال	مجموعه مقالات
□ خدا در تصور اقبال	مجموعه مقالات
□ دیدگاههای اقبال	مجموعه مقالات
□ جام ساقی	گزیده شعر اقبال